Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

GRADUATE THEOLOG ION
1962

Neue Folge.

Zwölfter Jahrgang. Erstes Heft.

[77. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1851.

Ser. 2
v. 12
1851

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite

I. Die deutsche Philosophie und die protestantische Theologie. . 1

II. Biblische Begründung des christlichen Ehegesetzes, von Dr. Dischinger. 25

III. Die Sakramentalien in der katholischen Kirche. . . 117

IV. Ist die heil. Schrift die alleinige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu? (Fortsetzung.) 133

B. Recensionen.

I. Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Joseph Mone, Archivdirektor zu Karlsruhe. Mit einer Schrifttafel. Frankfurt a. M. Verlag von Carl Bernhard Lizius. 1850. VI. 170. in 4. (Schluß.) 144

II. Chrysostomus Postille. Eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des h. Chrysostomus. Für Prediger und zur Privaterbauung. Ausgewählt und aus dem Grundterte übersetzt von C. J. Hefele, Doktor und ordentlicher Professor der Theologie zu Tübingen. Zweite, mit Register versehene Ausgabe. Tübingen, 1850. Verlag der Laup'schen Buchhandlung. 158

Miscellen. 161

Drei Rundschreiben des Herrn Erzbischofes von Paris und des Bischofes von Chartres 195

326347

Die deutsche Philosophie und die protestantische Theologie.

I.

Die Quellen liegen in der Natur allemal höher als die Bäche und Flüsse, welche aus ihnen hervorgehen. Nicht selten entziehen sie sich dem Blicke, und sind schwer zu entdecken, aber wer den Lauf der Bäche und Ströme in der entgegengesetzten Richtung standhaft verfolgt, dem wird es zuletzt gelingen, zu ihrem versteckten und verborgenen Ursprung vorzudringen.

In dem geistigen Leben ist es nicht viel anders, als in der Natur selbst. Die Quellen des Guten und Bösen sind in der Regel in den höhern Schichten der Gesellschaft gelegen. Wer die Quelle des herrschenden Unglaubens entdecken will, der darf sie nicht in den tiefern Schichten der Gesellschaft suchen, sondern er muß von unten herauf den Strom verfolgen, und dann wird er die Quelle in den höchsten Spitzen der Gesellschaft entdecken. Die Unsittlichkeit ist die Tochter des allezeit fruchtbaren Unglaubens; wer die Quelle des Unglaubens entdeckt hat, der hat zugleich die Quelle der Unsittlichkeit gefunden. Es gab eine Revolution von oben, ehe es eine Revolution von unten gab, und so lange die Quelle der Revolution von oben nicht verschlossen ist, so lange die zersetzenden Wasser der Revolution in ihren obern Lagen nicht abgegraben sind, so lange werden sie sich mit Naturnothwendigkeit nach unten ergießen, und in den niederen Regionen die Ueberschwemmungen anrichten, welche mit steigender Gewalt alles Bestehende mit sich fortreißen oder überfluthen. Wer die Quellen aufspüren will, aus welchen die Veränderungen in der neuern protestanti=

schen Theologie in Deutschland hervorgegangen, der muß über das Gebiet dieser Theologie hinausgehen; er muß ihren Lauf weiter verfolgen und wird ihren Ursprung in den Systemen der deutschen Philosophie, welche aufeinander gefolgt sind und einander verdrängt haben, aufsuchen müssen. Niemals ist eine neue Philosophie aufgekommen, welche nicht mit der bestehenden Religion in Beziehung getreten wäre, bald in feindliche, bald in befreundete und beschützende. Aber unter allen Philosophieen, welche seit dem Entstehen des Christenthums aufgekommen, hat dasselbe keine so entschiedene Gegnerin gefunden, als in den Systemen der Choriphäen der deutschen Philosophie. Andere sind mit mehr Leidenschaft, mit größerer Maaßlosigkeit, gegen das Christenthum in die Schranken getreten, aber mit so großem Aufwande von Scharfsinn, mit so viel Anstande, mit so viel anscheinender Unpartheilichkeit, mit solchem Enthusiasmus, hat kein philosophisches System der Vorzeit den langen Hebel seiner Kraft unter das Christenthum geschoben, um dasselbe mit allen seinen Wurzeln auszuheben und über den Haufen zu werfen, als dieses von den bezeichneten Systemen geschehen ist.

Wir haben es versucht in den nachfolgenden Erörterungen die bezeichneten Quellen offen zu legen, und die Aufmerksamkeit unserer Leser auf die Keime hinzulenken, aus welchen so manche Frucht der Gegenwart entsprossen und aufgegangen ist. — Wir sind selbst am weitesten davon entfernt, den fragmentarischen Charakter dieser Erörterungen zu verkennen, wir haben von einem Stoffe, welcher, wenn er seiner Bedeutung entsprechend behandelt würde, ein mäßiges Buch füllen würde, nur die summa capita hier mittheilen wollen, wie es sich für die engern Schranken einer Zeitschrift, wie die vorliegende, paßt.

Wir wollen nun zur Sache übergehen, und die Systeme von Kant, Fichte, Schelling und Hegel in der Folge, wie sie der Zeit nach entstanden sind, in ihrem Verhältnisse zu dem positiven christlichen Glauben, als göttlicher Offenbarungslehre vorlegen.

Bisher hat man angenommen, sagt **Kant**, daß alle unsere Erkenntniß sich nach den Gegenständen zu richten habe: allein unter dieser Voraussetzung war die Metaphysik unvermögend ihre Aufgaben zu lösen. Man nehme einmal das Umgekehrte an, daß die Gegenstände sich nach unserer Erkenntniß richten müssen, und sehe zu, ob alsdann mit der Lösung der metaphysischen Aufgaben nicht besser fortzukommen sei. Der Versuch gelingt, wie Kant wenigstens versichert und ausführlich zu beweisen sucht.

Er unterscheidet in der Erkenntniß zwei Elemente, Anschauung und Begriff. Durch beide zusammen wird erst die eigentliche Erkenntniß constituirt. Anschauungen ohne Begriffe (Verstandeskategorien) sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. — Aber wie kommt eine Erkenntniß zu Stande, die für Jedermann gültig ist, d. h. eine solche, die **Nothwendigkeit** und **Allgemeinheit** mit sich führt? und wie weit reicht dieselbe? Aus der bloßen Erfahrung, insofern diese in der Bedeutung des Aposteriorischen genommen wird, kann sie nicht entspringen; sie muß vielmehr, wenn sie möglich und wirklich sein soll, **apriorische** Momente in sich haben, die daher zu suchen sind. — Einen apriorischen Bestandtheil enthält schon die sinnliche Anschauung. Zwar ist die Materie derselben ein a posteriori Gegebenes, und für sich genommen ein ungeordnetes Mannigfaltiges: aber wir können dieses Material, oder das, was unserer Empfindung durch den äußern, und dann auch durch den innern Sinn correspondirt, nicht anders als in Raum und Zeit anschauen. Was sind **Raum** und **Zeit**? Für sich allein vorgestellt sind sie reine Anschauungen a priori. Bezogen auf das, was unserer sinnlichen Empfindung entspricht, sind sie ebenfalls ein Apriorisches, d. h. die **rein apriorischen Formen**, in welche die Materie gefaßt wird, aber auch **bloße, subjektive Formen**, von denen sich nicht erweisen läßt, daß sie außer dem anschauenden Subjekt eine reale Bedeutung haben. Wir erkennen also durch die **sinnliche Anschauung** nicht Dinge **an sich**,

sondern nur Erscheinungen, die aber so, wie sie angeschaut werden, eine rein subjektive Zuthat haben, und nach Kant's eigenem Ausdruck „nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können", oder „bloße Vorstellungen sind." Eben so wenig kann der Verstand bis zur Erkenntniß der Dinge an sich oder des Wesens vordringen. Denn obgleich a priori in ihm gewisse Begriffe liegen, die Stammbegriffe oder die reinen Kategorieen (zu denen nach Kant auch Substanz, Ursache u. dgl. gehören); so sind dieselben doch bloße Formen des Verstandes, die für sich allein nur Gedanken, aber keine Erkenntniß geben, und nur da eine Erkenntniß vermitteln, wo Erscheinungen in Raum und Zeit unter sie gefaßt, durch sie gedacht, bestimmt und geordnet werden. Wir kommen dadurch den Dingen an sich nicht im Geringsten näher. Die Grundsätze der Erkenntniß, die aus den Verstandeskategorieen in Verbindung mit den reinen Anschauungsformen sich ableiten lassen, haben zwar Allgemeinheit und Nothwendigkeit, insofern auch Gültigkeit für Jedermann; aber sie sind nur Grundsätze zum Behuf einer möglichen Erfahrung, und diese selbst, in ihrer wahren Bedeutung, ist als Erkenntniß genetisch bedingt durch apriorische Formen, während ihr Inhalt mit dem Ansich der Dinge gar nichts zu thun hat. Die reinen Verstandesbegriffe „dienen gleichsam nur, die Erscheinungen (d. i. unsere eigenen sinnlichen Vorstellungen) zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können." Endlich gibt es auch für die theoretische Vernunft keinen Weg, zum Wissen des Uebersinnlichen zu gelangen. Ihr Geschäft besteht eigentlich nur darin, die Verstandeserkenntnisse (die Erfahrung) zu ordnen und zur möglichst vollständigen Einheit zu bringen. Innerhalb dieser Sphäre hat die Vernunftidee des Unbedingten als der Totalität der Bedingungen zwar einen regulativen (formellen), aber keinen constitutiven (realen) Gebrauch. Das Unbedingte wird ja nicht angeschaut als ein übersinnliches Objekt, so daß wir die reinen Verstandesbegriffe darauf anwenden und so eine Erkenntniß gewinnen könnten. Ein Gebrauch der

Stammbegriffe aber, welcher da stattfindet, wo die Anschauung keinen Gegenstand gibt, ist transcendent, als solcher illusorisch und nur Scheinwissen erzeugend. Wir finden ihn freilich in der alten Metaphysik; daher mancherlei Ideen, z. B. die einer unbedingten Substanz, einer ersten unbedingten Ursache; aber dies sind nicht Erkenntnisse, sondern nur Gedanken, deren Realität theoretisch nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann.

Was jedoch theoretisch nach Kant dahingestellt bleiben muß, findet auf praktischem Gebiet seine Ergänzung. Das Sittengesetz der autonomen praktischen Vernunft, welches als unbedingtes Sollen, als kategorischer Imperativ auftritt, enthält schon unmittelbar, daß der Mensch auch einer übersinnlichen intelligiblen Welt angehört. Es verbürgt uns die Freiheit, die theoretisch unerklärbar ist. Es verbürgt uns ferner die persönliche Unsterblichkeit und das Dasein eines Gottes, weil diese Voraussetzungen mit praktisch nothwendigen Vernunftforderungen in Bezug auf den sittlichen Endzweck und die mögliche Verwirklichung des höchsten Gutes unzertrennlich verknüpft sind. Freiheit, Unsterblichkeit, Gott sind demnach Postulate der praktischen Vernunft; nicht Gegenstände eines spekulativen Wissens, wohl aber Gegenstände eines moralisch nothwendigen Glaubens.

Dieser moralische Vernunftglaube ist zugleich die Grundlage der einzig wahren Religion, oder vielmehr diese selbst ist wesentlich auf reine Moral zurückzuführen. Wird eine Religionspflicht genannt, so ist es nur die „der Erkenntniß aller unserer Pflichten, nämlich der Menschenpflichten, als (instar) göttlicher Gebote.“ Aber dieses „ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott.“ Es gibt keine besondern Pflichten gegen Gott; „denn er kann von uns nichts empfangen, wir können auf und für ihn nicht wirken.“ Eine übernatürliche göttliche Offenbarung ist zwar möglich, aber ihre Wirklichkeit kann nicht bewiesen werden. Ueberdies könnte eine solche Offenbarung nur die Förderung

der reinen Moral, deren Idee schon in uns liegt, bezwecken, und in diesem Sinne müßten daher auch alle Dogmen und Vorschriften derselben gedeutet werden. So Kant.

Zur Erklärung des außerordentlichen Beifalls, den die Kantische Philosophie in Deutschland fand, ist nicht blos die anzuerkennende relative Tiefe der Forschung, besonders im theoretischen Theil, in Anschlag zu bringen, sondern weit mehr der ungläubige Zeitgeist, dem die negativen Resultate dieses Systems und die Versuche, alle positive Religion in Vernunftreligion, ja in reine Moral umzusetzen, nur willkommen sein konnten. Auch mochten Manche, die dem trostlosen Materialismus gegenüber ein Uebersinnliches, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gerettet sahen, dadurch erfreut und befriedigt sein. Doch ist es zu verwundern, daß, während die Kantische Philosophie auf den meisten Universitäten ihre Vertreter hatte und in der Litteratur ein Heer von Commentatoren fand, unter den Gelehrten, welche dem Christenthum treu blieben, so wenige Gegner von Bedeutung auftraten. Denn der Widerspruch dieser Philosophie, selbst in ihrem theoretischen Theile, mit dem Christenthum, konnte doch einem mäßigen Scharfblicke nicht wohl entgehen. Wie möchte ein philosophisches System, das von vornherein den herkömmlichen und natürlichen Wahrheitsbegriff auf den Kopf stellt, das seiner Bedeutung nach fast in einen reinen subjektiven Idealismus sich auflöst, das nur Erscheinungen für erkennbar erklärt, und zwar Erscheinungen, die eigentlich blos unsere eigenen sinnlichen Vorstellungen sind, das keinen Weg offen läßt, auf welchem die Vernunft zur Erkenntniß des wesenhaften Seins, wenn auch nur mittelbar, gelangen könne, das nicht einmal die Substanzialität des Ich oder des Geistes, viel weniger das Dasein eines außerweltlichen Gottes für erkennbar und theoretisch erweislich hält, das auf praktischem Boden die Realität einer übersinnlichen Welt als durch das Sittengesetz gesichert behauptet, während theoretisch gar nichts gefunden oder nichts übrig geblieben war, woraus die Möglichkeit des Sittenge-

setzes auch nur von fern sich begreifen ließe, — wie möchte, sage ich, ein solches System mit bekannten Grundansichten, welche die christliche Offenbarung theils ausdrücklich vorträgt, theils stillschweigend voraussetzt, vereinigt werden können? Wenn z. B. das Christenthum lehrt, daß Gott als Schöpfer aus seinen Werken, aus den erschaffenen Dingen der Welt zu erkennen sei, so zeigt es unläugbar einen theoretischen Weg an, der zur Gotteserkenntniß hinführe. Es enthält ferner einschließlich die Voraussetzung, daß die Vernunft auch das Wesen und die wesentliche Einrichtung der Dinge, unseres Geistes und der Natur, zu erkennen vermöge, da sonst eine Nothwendigkeit darüber hinauszugehen nicht vorhanden wäre. Die Transcendenz, welche Kant für illusorisch und unstatthaft erklärt, hat nach dem Christenthum vernünftige Nothwendigkeit. Es ist allerdings richtig, daß wir das Sittengesetz in uns, wenn Gott als Schöpfer schon erkannt ist, auch als göttliches Gesetz auffassen müssen: aber die Weise, wie Kant durch Anknüpfung an das Sittengesetz die Idee eines Gottes, und vollens die Idee eines Schöpfers erst verbürgt finden will, liegt der christlichen Ansicht fern, und hat auch vom Standpunkte des Kantischen Systems um so weniger einen innern Halt, als nach diesem System der vernünftige Geist des Menschen nicht einmal sich selbst als Substanz zu erkennen im Stande ist. Man muß zweifeln, ob Kant, wenngleich er da und dort von einer Schöpfung und einem Schöpfer redet, dieser Idee Realität zugeschrieben habe. Sagt er doch ausdrücklich in der Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 203: „Es ist für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen; weil wir nach dem Prinzip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin eine äußere Ursache) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses

Wesen selbst nicht frei sein würde. Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren." Erwägen wir nun, daß Kant die Freiheit der Vernunftwesen überall in den Vordergrund stellt und vorzüglich betont; so wird man kaum glauben, daß er eine Schöpfung angenommen habe. Wer aber keine Schöpfung zuläßt, läugnet ein Grunddogma des Christenthums und verfällt unrettbar einer pantheistischen Weltanschauung. Der Widerspruch der Kantischen Lehre mit der christlichen tritt besonders grell hervor in der oben genannten Schrift über die Religion; ja man darf behaupten, daß diese Schrift fast auf jedem Blatte einen Grundpfeiler der christlichen Religion einzureißen sucht. Der erste Sündenfall, die Erbsünde, der Sohn Gottes und seine Menschwerdung, die Erlösung, die Genugthuung u. s. w., dies alles wurde in einer Weise ausgelegt, die vom christlichen Glauben nichts bestehen ließ. Daß Kant noch die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung einräumte, muß als Accommodation erscheinen, war jedenfalls so viel wie nichts, da er hinzusetzte, daß Gewißheit von der Wirklichkeit nicht zu erreichen sei, und da er die gereinigte Religion mit der bloßen Vernunftmoral identifizirte. Sein Unternehmen war um so gefährlicher und verführerischer, als er nicht im Tone frivolen Spottes sprach, sondern im Tone des wissenschaftlichen Ernstes argumentirte. Der Unglaube wuchs durch seinen Einfluß, vorzüglich in der protestantischen Welt; auch die protestantische Theologie, als Exegese, Dogmatik und Moral, gab vielfach Zeugniß davon. Es bedurfte der Widerlegung des Kantischen Systems, um die Vernunft mit der christlichen Offenbarung zu versöhnen, ohne das Wesen der letztern preiszugeben. Die gründliche Widerlegung konnte nur dadurch bewerkstelligt werden, daß man die Fundamente jenes Systems als unhaltbar aufzeigte und bessere legte; allein die Richtung der nachfolgenden Philosophie auf protestantischem Boden zeigt diesen Charakter nicht, sondern ist

vielmehr ihrem Geiste nach als Fortentwickelung und Durchführung des Kantianismus zu bezeichnen.

Die Kantische Philosophie lehrt anscheinend noch eine Art von substanziellem Dualismus, der jedoch zu einem Scheindualismus herabsinkt und bereits auf dem Sprunge zum entschiedenen Monismus ist. Kant selbst ließ in der ersten Ausgabe seiner Kritik d. r. V. über das Ding an sich, welches hinter den Erscheinungen liegt, die Bemerkung fallen, es sei nicht unmöglich, daß das Ich und das Ding an sich eine und dieselbe denkende Substanz seien. Auch die Weise, wie er Materie und Form als Gegensätze unterscheidet und in der Erkenntniß sich vereinigen läßt, deutet auf eine monistische Grundansicht oder führt consequent darauf hin. Es war also dem Monismus vorgearbeitet, und wir sehen ihn bald bestimmter ausgeprägt, doch in verschiedenen Gestalten auftreten.

Fichte macht das Ich oder das Subjekt, d. h. das absolute, reine, unendliche Ich, zum alleinigen Prinzip, aus dem Alles abzuleiten sei. Man kann dieses Fichte'sche Ich auch das Ding an sich in absoluter Bedeutung nennen. Es ist ihm das Erste, Uranfängliche, das kein Anderes voraussetzt, vielmehr Allem vorausgesetzt wird und zum Grunde liegt. Von diesem absoluten Ich läßt sich nicht sagen, daß es ursprünglich ein bestimmtes Etwas sei, in welchem Unterschiede und Gegensätze zu sehen wären, es ist in sofern bloßes, reines Ich und nichts weiter, die unterschiedlose, einfache Identität. Aber potenziell schließt es schon alle möglichen besonderen oder endlichen Realitäten in sich ein, und verhält sich zu ihnen als die Eine unendliche allbefassende Substanz. Diese endlichen Realitäten sind das, worin das absolute Ich sich offenbart und seine Selbstverwirklichung hat. Durch eine in's Unendliche hinausstrebende, aber sich begrenzende und die Grenzen wieder aufhebende Thätigkeit, durch einen Prozeß, der fortgehend in Entgegensetzung und Vermittelung oder Ausgleichung sich vollbringt, tritt es aus der ursprünglichen unterschiedslosen Identität heraus, und

wird Grund aller endlichen Dinge, des Universums. Es ist eigentlich ein allgemeines (Weltseele, Weltgeist, Vernunft überhaupt), das durch einen Theilungsprozeß in eine unendliche Vielheit von Besonderen und Einzelnen übergeht. Daher sind auch die endlichen Vernunftwesen oder die endlichen, einzelnen Ich vom absoluten Ich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden, es ist das absolute unendliche Ich, was sich in jedem von ihnen in endlicher Weise manifestirt. Was ist die Sinnenwelt oder die Natur? Sie hat „kein Bestehen für sich", wie es dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint; hätte sie ein solches, so müßte sie auch als Absolutes gefaßt werden. Vom transcendentalen Gesichtspunkte ist die Sinnenwelt, das Nicht-Ich überhaupt, „blos der Wiederschein unserer eigenen innern Thätigkeit." Unser Ich wird allerdings in seiner hinausstrebenden subjektiven Thätigkeit beschränkt, wie durch einen Anstoß, der von einer entgegengesetzten Kraft kommt, und es entsteht ihm daher unvermeidlich die Vorstellung von äußeren einwirkenden Gegenständen. Doch ist die Schranke unzertrennlich von der Thätigkeit, diese kann nicht in's Unendliche hinausgehen, ohne sich zu brechen, in sich zurückgetrieben zu werden, und durch dieses nicht weiter zu erklärende Sichreflektiren an unendlich vielen Punkten wird jener Wiederschein, den wir die Sinnenwelt nennen, vermittelt. Die Sinnenwelt ist also zwar nicht Nichts, sondern wirkliche Schranke, aber ein Bestehen für sich kann ihr nicht zugeschrieben werden. Unser Ich als theoretisches findet sich den sinnlichen Schranken und ihrem Einfluß unterworfen, es wird bestimmt. Unser Ich als praktisches Vernunftwesen hat in sich den Trieb und die sittliche Forderung, kraft der Freiheit, die ihm ursprünglich zukommt, jene Schranken möglichst aufzuheben, durch Selbstbestimmung die Sinnenwelt immer mehr der Vernunft zu unterwerfen, nach absoluter Unabhängigkeit und Freiheit zu streben. Dieses Streben bleibt zwar auf jeder Stufe noch ein endliches, das vorgezeichnete Ziel ist nie vollständig erreichbar; doch können und sollen alle Vernunftwesen sich

demselben in unendlichem Prozeß immer mehr annähern. Die moralische Weltordnung ist das Göttliche. Durch Rechtthun wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich. Ja, „die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern und können keinen andern fassen.“ Da die Sinnenwelt keine für sich bestehende Welt ist, so kann auch nach einem Grunde derselben, wie wenn sie für sich bestehend wäre, nicht gefragt werden. Eben so wenig kann man vernünftiger Weise aus jener moralischen Weltordnung herausgehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, annehmen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht einen solchen Schluß. Wenn ihr Gott als ein besonderes Wesen, von euch und der Welt unterschieden und in der letztern nach Begriffen wirkend annehmt, ihn also auch denkt als der Begriffe fähig, als Persönlichkeit und Bewußtsein habend; so macht ihr dieses besondere Wesen, das ihr Gott nennt, zu einem Endlichen und habt nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesen Wesen die moralische Weltordnung eben so wenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor.

Der Widerstreit dieses Fichte'schen Monismus, in der Gestalt des reinen subjektiven Idealismus, mit dem Christenthum ist unwidersprechlich. Von einem absoluten Prinzip, welches, wie Fichte's absolutes, reines Ich, in eine unendliche Vielheit beschränkter Vernunftwesen auseinanderfalle, und daher in ihnen auch eigentlich aufgehe, weiß das Christenthum nichts. Nach christlicher Anschauung ist Gott über- und außerweltlich, d. h. seinem Wesen nach vom Wesen der Welt verschieden, die Weltsubstanzen aber, die das Wesen der Welt constituiren, sind mit der Fähigkeit und der Bestimmung, sich nach ordnenden Gesetzen harmonisch zu entfalten, von dem lebendigen und selbstbewußten, persönlichen Gott erschaffen, werden von ihm erhalten und

regiert; dies Alles müßte falsch sein, wenn die Fichte'sche Lehre wahr wäre. Nach dem Christenthum geben die Geschöpfe, eben weil sie Geschöpfe sind, durch ihre Einrichtung auch Zeugniß vom Schöpfer, und es gilt dieses nicht blos vom (endlichen) Geiste, sondern auch von der Natur, die also vom christlichen Gesichtspunkte aus etwas ganz Anderes und viel Bedeutsameres ist, als vom transcendentalen Gesichtspunkte der Fichte'schen Philosophie. Weil ferner nach christlicher Auffassung die erschaffenen, mit Vernunft und Freiheit begabten Geister ihr Sein nicht durch sich haben; so muß das moralische Gesetz, wenn es auch zunächst in ihrer Wesenheit gegründet ist, doch auf Gott als den letzten Grund zurückgeführt werden und erhält dadurch seine höchste Sanktion; das moralische Gesetz und die dadurch bestimmte moralische Ordnung ist also zwar etwas „Göttliches", aber keinesweges, wie in der Fichte'schen Ansicht, „Gott selbst". Nach dem Christenthum sind Religion und Moral zwar eng verbunden, aber nicht Eins, wie bei Fichte, in dessen System nur durch den gewaltsamen Mißbrauch der Sprache von einer Pflicht Gott anzubeten, ihn über Alles zu lieben, ihm dankbar zu sein u. s. w. die Rede sein könnte. Man versuche es, das allgemeine Christengebet, welches der Herr in der Bergpredigt empfiehlt, nach der Lehre, daß die moralische Weltordnung Gott selbst sei, umzusetzen, und sehe zu, was herauskommt.

Der Einfluß der Fichte'schen Philosophie, wenn auch an Umfang dem der Kantischen nachstehend, ist nicht gering anzuschlagen. Die Kühnheit, mit welcher Fichte Grundsätze, die ganz offenbar das Fundament des Christenthums, ja selbst der natürlichen Religion aufheben, in mehren, dem Verständniß zugänglicheren Schriften auslegte und verbreitete, hatte zwar zur Folge, daß in den Sächsischen Landen von Seiten der Regierung Schritte gegen ihn geschahen, und daß er deswegen den Lehrstuhl in Jena verließ (1799). Aber einige Jahre darauf sehen wir ihn als Lehrer der Philosophie in Erlangen, später in Berlin, ja es wurde ihm nach

der Eröffnung der Berliner Universität, an deren Organisation er vorzüglich betheiligt war, im ersten Jahre das Dekanat in der philosophischen Fakultät, im zweiten das Rektorat übertragen. In diesen Vorgängen liegt jedenfalls, wenn man den großen Einfluß der Philosophie auf die Theologie in's Auge faßt, der sprechendste Thatbeweis, daß die Sorge um das positive Christenthum wahrlich nicht übergroß war.

Die monistisch-pantheistische Richtung der Philosophie dauerte fort auf protestantischem Boden, nahm aber andere Gestalten an, in denen sie vielfach auch in die Behandlung der theologischen Wissenschaft tief eingriff. Der reine subjektive Idealismus Fichte's konnte sich nicht halten. Wie sollte die Natur, die dem Subjekt gegenüber so nachdrücklich und so positiv ihr Bestehen, ihre Macht und ihr Leben ankündigt, der bloße Wiederschein unserer eigenen innern Thätigkeit sein!

Schelling, der Anfangs in die Fußstapfen Fichte's eingetreten war, entfernte sich bald von ihm, und zwar zunächst in der Weise, daß er das gerade Gegenstück des subjektiven Idealismus aufstellte. Es ist zwar ein Verdienst Schelling's, die Natur nicht als ein Starres oder nach blos mechanischen Gesetzen sich Veränderndes, sondern als ein Lebendiges und ihr Leben als ein Ganzes aufgefaßt und für diese Auffassungsweise den Blick der Zeitgenossen geschärft zu haben; aber von da bis zur Verabsolutirung der Natur, d. h. des in einer Reihe von Lebensstufen sich offenbarenden Naturprinzips war immer noch ein gewaltiger Schritt. Schelling that diesen Schritt, festhaltend an der unerwiesenen und unerweislichen Grundansicht, daß ein durchgeführtes philosophisches Wissen nur dann möglich sei, wenn alles Endliche, alles Besondere und Einzelne als Erscheinung des göttlichen Wesens selbst, d. h. hier des lebendigen Naturprinzips, auch Weltseele genannt, begriffen werde. Er sagt: „Von Allem, was die Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Ge-

schichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht blos Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung", d. h. sie ist nicht durch Schöpfung, durch einen schöpferischen Akt Gottes als endliches Lebensprinzip in Wesensverschiedenheit von Gott gesetzt, „sondern diese Schöpfung selbst, nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich dieses Ewige selbst." Und wiederum: „Gott ist wesentlich das Sein, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie." Weil Schelling einen außerweltlichen Gott läugnete, so behauptete er auch, daß nach Beweisen von dem Dasein eines Gottes nicht gefragt werden könne. „Kann man denn über das Dasein des Daseins fragen?" In einer späteren Periode bezeichnet Schelling kraft einer vorgeblichen intellectuellen Anschauung Gott als „die absolute Identität oder auch als die ursprüngliche totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen, des Denkens und Seins", das heißt des Geistes und der Natur. Diese absolute Identität oder Indifferenz, von Schelling auch „die absolute Vernunft" genannt, ist ursprünglich weder Subjekt noch Objekt in aktueller Weise, aber potenziell ist sie sowohl das Eine als das Andere, und sie kommt, da sie „lebendige Identität" ist, in den genannten Gegensätzen durch einen Lebensprozeß zu ihrer Erscheinung oder Selbstoffenbarung, und zwar so, daß in der Natur nach verschiedenen Potenzen das Objektive oder Reale, in der Geistessphäre dagegen ebenfalls nach verschiedenen Potenzen das Subjektive oder Ideale überwiegt. Die Differenz zwischen beiden ist also zwar eine quantitative, aber keine qualitative, d. h. in jedem Endlichen sind Subjekt und Objekt vereinigt, aber in verschiedenem Größenverhältniß, so daß hier das Eine, dort das Andere vorwaltet, während in der Totalität des Endlichen selbst die quantitative Differenz sich ausgleicht. Demnach sind auch Geist und Natur, oder Subjekt und Objekt über-

haupt qualitativ oder wesentlich Eins, sie drücken nur in allgemeinster Weise die gegensätzliche Form aus, in der die lebendige absolute Identität oder Gott im Universum sich offenbart. „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, und ist an sich Eins. „Nichts ist dem Sein an sich nach entstanden", d. h. Nichts ist seiner Wesenheit nach geworden, indem ja Alles, was ist, seiner Wesenheit nach die Eine absolute Identität selbst ist. „Nichts ist an sich betrachtet endlich." Es liegt am Tage, daß diese Ansicht in ihren Grundbestimmungen den Charakter des Spinozismus hat, nur ist sie der flüssig gewordene Spinozismus.

Die Schelling'sche Spekulation in ihrer frühern Gestalt als Naturphilosophie (objektiver Idealismus) steht unstreitig mit dem Christenthum in Widerspruch, nicht weil sie die Natur als ein Lebendiges auffaßt, sondern weil sie die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und der Natur, d. i. dem Naturprinzip läugnet; denn nach christlicher Anschauung ist die Natur in ihrem substanziellen Sein von Gott erschaffen und kann folglich mit Ihm, dem Unerschaffenen, nicht einerlei Wesenheit haben. Eben so wenig verträgt sich das spätere Identitätssystem mit der christlichen Lehre. Zwar läßt das Identitätssystem den Geist nicht aus der Natur hervorgehen, sondern macht beide in gleicher Weise unter den Benennungen des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven von dem Einen Absoluten abhängig; wer aber hierin auch nur einen Schein der Uebereinstimmung mit dem Christenthum erblicken wollte, müßte das letztere arg mißverstehen. Der Gott der Identitätsphilosophie ist wie die Spinozistische Substanz dem Universum rein immanent — eine Voraussetzung, die das Christenthum nicht blos in seinen theoretischen, sondern auch und vorzüglich in seinen praktischen Lehren zurückweist. Es liegt ferner in der christlichen Ansicht, daß Geist und Natur Substanzen, d. h. Lebensprinzipe und als solche qualitativ verschieden seien, beide mit der Fähigkeit sich in Erscheinungen als ihren Lebensformen zu entfalten von Gott

erschaffen: nach der Identitätslehre werden Geist und Natur unter den vagen Ausdrücken des Idealen und Realen, Subjektiven und Objektiven selbst zu bloßen Lebensformen herabgesetzt, die Verschiedenheit zwischen ihnen ist daher nur noch eine formale; während sie an sich oder bezogen auf die absolute Identität Eins sind.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei Schelling, um zu sehen, ob seine der Naturphilosophie und der Identitäts- oder Indifferenzlehre nachfolgende Spekulation sich der christlichen Anschauung mehr annähere. In seiner Schrift: „Philosophie und Religion“ construirt Schelling in der absoluten Welt eine Art von Trinität, um sich dadurch eine begreifende Erkenntniß von der Abkunft der endlichen Dinge zu vermitteln *). Er unterscheidet das Absolute als das

---

*) In frühern Schriften, namentlich in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ wird die Trinität von Schelling etwas anders dargestellt als in der oben genannten Schrift: „Philosophie und Religion“, und wieder anders finden wir die Dreieinigkeit in der letzten Hauptschrift Schelling's: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, spekulativ erfaßt. In den „Vorlesungen“ heißt es einfach so: „Das Unendliche (Gott) gebiert sich selbst in die Endlichkeit, und versöhnt auch die Welt des Endlichen mit sich. Das Unendliche als das Wesen, woraus alle Dinge geboren werden, ist der Vater. „Der ewige Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, der Herrschaft des Geistes, eröffnet.“ Die Behauptung der Theologen, „daß Gott“, d. h. der Sohn Gottes, „in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe,“ ist nach Schelling etwas, „wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann.“ Er setzt hinzu: „Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung,“ d. h. in dem Prozeß, worin das Unendliche sich in die Endlichkeit gebiert, „nur der Gipfel und in sofern auch wieder der Anfang derselben.“ Nach

Ideale und als das Reale und zwischen beiden als das Vermittelnde die ewige Form. Das Ideale ist das schlechthin Erste. „So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale, das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte." Das Absolute, in sofern es das Ideale und schlechthin Erste ist, hat von Ewigkeit sich selbst-objektivirt im Realen; das letztere ist demnach von jenem ersten ein Gegenbild, das zugleich „ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, hat von dem ersten, dem Idealen, auch vorzugsweise Gott genannt, die ganze Wesenheit desselben empfangen, es hat mit ihm alle Eigenschaften gemein, also auch die Selbstständigkeit und die selbstständige Macht gleich dem ersten Absoluten, „seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objektiviren." Vermöge seiner Selbstständigkeit nun konnte das Gegenbild sich in doppelter entgegengesetzter Weise verhalten. Es konnte die Nothwendigkeit, wodurch es mit seinem Grunde, dem schlechthin Absoluten verknüpft ist (die Einheit mit ihm) affirmiren; es konnte aber auch „in seiner eigenen Qualität, als Freies, von jener Nothwendigkeit sich trennen." Im ersten Falle bewährte es sich als wahrhaft absolut und frei, und mußte in der Einheit mit seinem Grunde durch seine Selbstobjektivirung nur wahrhaft Absolutes oder Göttliches produziren. Im zweiten Falle dagegen mußte es durch die Lossagung von seinem Grunde auch frei zu sein aufhören und sich mit einer Nothwendigkeit anderer Art verwickeln, wodurch es das produ-

---

dieser Auffassung der Trinität, die freilich dem christlichen Dogma durchaus widerspricht, ist es erklärlich, wenn Schelling die verwegene Aeußerung thut: „Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung (des Christenthums) die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich der Indischen, auch nur von ferne aushalten!!

zirende Prinzip von lauter nichtigen endlichen Dingen wurde. Nun ist aber von den beiden Möglichkeiten die zweite eingetreten; und nur daraus läßt sich die Abkunft der endlichen Dinge und ihr Verhältniß zum Absoluten begreifen. „Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur denkbar als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung", oder, wie es auch heißt, durch einen „Abfall", der jedoch „nicht erklärt werden kann, weil er absolut ist und aus Absolutheit kommt, obgleich seine Folge die Nichtabsolutheit", die Endlichkeit, „ist." Darum setzt Schelling hinzu: „Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Prinzip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, zu ihrem eigenen Prinzip macht, kann nicht groß genug angeschlagen werden." Wir sehen also, wie Schelling auf seinem damaligen Standpunkte den Ursprung der endlichen Dinge auffaßt. Die Ursache der Endlichkeit, des nichtigen Seins, fällt in das Gegenbild oder das „andere Absolute," d. h. in den Abfall desselben, und dieser Abfall ist „der Sündenfall in höchster Allgemeinheit." Es wird noch bemerkt, daß dieser Abfall ewig sei, „so ewig, als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Wir möchten fragen, ob eine Lehre wohl antichristlicher sein könne, als die eben vernommene? Sie negirt die Schöpfung durch Gott, welche das Christenthum so entschieden behauptet. Da ferner nach Schelling das Gegenbild als das andere Absolute von dem ersten die ganze Wesenheit desselben empfangen; so müßte der Abfall als ein Abfall des göttlichen Wesens von sich selbst gedacht werden! Das Christenthum lehrt auch einen Abfall oder Sündenfall, aber sicherlich nicht im Sinne der Schelling'schen Philosophie. Denn während nach Schelling schon die Endlichkeit als solche die Folge eines Abfalls ist, und zwar eines ewigen Abfalls, einer Ursünde, die das andere Absolute begangen; so weiß das Christenthum von dieser Auffassung nicht das Mindeste. Es lehrt im Gegentheil erstens, daß alle endlichen Wesen ohne Unterschied, sowohl die mit Vernunft und Freiheit begabten,

als auch die bloßen Naturwesen, ihr endliches substanzielles Sein durch einen positiven schöpferischen Willensakt Gottes haben, und daß mithin ihre Endlichkeit als solche keinesweges die Folge eines Sündenfalles sei; es lehrt zweitens, daß die mit Vernunft und Freiheitsvermögen begabten Geschöpfe bei der nothwendig zu bestehenden Freiheitsprobe theilweise abgefallen seien, aber auch nur theilweise, da die guten Engel, obwohl endliche Wesen, in der rechten Art die Freiheitsprobe bestanden, daß jener Abfall nach der Schöpfung in der Zeit stattgefunden habe, und daß er zwar die Ursache alles Bösen und selbst ein Böses sei, aber keinesweges die Ursache der Endlichkeit der Dinge. Wenn daher Schelling das Endliche als solches für ein Schein-Sein, für ein Nichtiges erklärt, so ist auch dieses mit der christlichen Ansicht vom göttlichen Schöpfungswerke unvereinbarlich. Weil aber Schelling in der genannten Schrift einen Abfall lehrt, der dem Christenthum widerspricht, so muß dieser Widerspruch sich auch in die Schelling'sche Theorie von der Wiederversöhnung hinein erstrecken. Und ist etwa der Abfall zu beklagen oder denkbar als dem göttlichen Willen entgegen, wie das Christenthum ihn auffaßt, wenn er nach Schelling's Versicherung „das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes ist," wenn er dazu gedient hat, „die Ideen, welche in Gott ohne selbstgegebenes Leben waren, in's Leben zu rufen?" — Auch in der letzten Hauptschrift von Schelling: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit," worin jene Abhandlung: „Philosophie und Religion" weiter geführt wird, finden wir eine Weltanschauung und eine Theodicee, die von der christlichen ganz und gar abweicht. So erklärt Schelling z. B. die menschliche Freiheit zwar als ein Vermögen zum Guten und zum Bösen: doch ist die Selbstentscheidung, der erste Gebrauch dieses Vermögens, seiner Darstellung gemäß eine vorzeitliche, mit der ersten Schöpfung zusammenfallende, ewige That, und zwar eine solche, wodurch die Handlungen des Menschen, die guten und die bösen, für sein Erdenleben, für seine zeitliche Ent-

wickelung mit innerer Nothwendigkeit bestimmt sind, was eben so wenig mit dem eigenen inneren Bewußtsein, als mit den Aussprüchen des Christenthums in Einklang zu bringen ist. So wird ferner der Hang zum Bösen im Menschengeschlecht nicht in der Weise, wie das Christenthum deutlich genug lehrt, begriffen, nämlich als eine von den Stammeltern durch die nicht bestandene Freiheitsprobe, durch ihren Sündenfall für sie selbst herbeigeführte und von ihnen auf das ganze Geschlecht übergegangene Folge, sondern so aufgefaßt, daß jeder Mensch durch eine diesem Leben vorangehende, ewige That jenen Hang angenommen habe, daß der Mensch als solcher, der er von Ewigkeit sei, geboren werde.

Seine höchste Vollendung hat der Monismus im Hegel'schen System gefunden, das in Preußen durch eine geraume Zeit ganz besonders begünstigt wurde, und gleichsam als Staatsphilosophie galt. Nach Kant hat kein neuerer Philosoph auf die Behandlung der Theologie in der protestantischen Welt einen so weit greifenden Einfluß ausgeübt als Hegel. Abgesehen von der Methode, in welcher Hegel sein System durchzuführen sucht, fällt seine Grundansicht wesentlich zusammen mit der Schelling'schen in der Periode der Identitäts- oder Indifferenzlehre. Denn was anders als Schelling's lebendige Identität oder Indifferenz des Idealen und Realen ist das reine, ganz bestimmungslose Sein, = Nichts, wovon Hegel ausgeht, und aus dem er durch einen nothwendigen Selbstbewegungsprozeß Alles hervorgehen läßt? Die Voraussetzung, daß das Absolute als das Uranfängliche, Allererste, heiße es nun Indifferenz oder reines Sein, im Universum seine eigene Wesenheit manifestire, und so zur concreten Selbstverwirklichung komme, liegt auch in der Hegel'schen Philosophie überall zu Tage. — Das reine Sein, dieses Allererste vor aller Bestimmtheit, ist näher das Allgemeine, Universelle, das sich besondert. Sofern es denkender Natur ist, heißt es der reine Begriff, der in den logischen Kategorieen, deren Bedeutung zugleich metaphysisch

ist, sich selbst bestimmt, und in der Totalität der Kategorieen zur absoluten Idee sich vollendet. Die Darstellung dieses Prozesses (in der Logik) ist nach Hegel „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Leben vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." Die Idee als die Totalität der Kategorieen, welche „die Substanz der äußerlichen Dinge und die Substanz des Geistigen, die Wesenheiten, die Seelen der Wirklichkeit" sind, ist aber erst der absolute Geist an sich, d. h. aufgefaßt vor dem Erscheinen oder seiner Selbstmanifestation, und wird von Hegel auch bezeichnet als „die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt oder selbst nur noch die abstrakte Idee ist." Wodurch gelangt sie denn zur Realität? Antwort: durch ein Fortschreiten zu den realen Gebieten der Natur und des Geistes, „welches Fortschreiten jedoch nicht so aufgefaßt werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von Außen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, daß es die eigene Thätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiter zu bestimmen und zu entfalten." Sie entäußert sich zunächst in die Natur, welche „die Idee in der Form des Anders- und Außersichseins (der Objektivität) ist." Dies will sagen, daß die Eine absolute Idee, als uranfängliches, in sich verschlossenes Prinzip, durch einen Besonderungsprozeß in die unendliche Vielheit der natürlichen Dinge auseinandergehe und von Ewigkeit her auseinandergegangen sei, daß sie, wie Hegel es auch ausdrückt, „sich dirimirt habe," und nun in diesem unermeßlichen realen Gebiet sich entfalte. Allein die Entäußerung oder Objektivirung ist nur das eine Moment des Prozesses, den die Naturphilosophie darzustellen hat: das andere, dessen Darstellung der Philosophie des Geistes zufällt, besteht darin, daß die Idee (das Absolute) aus der Natur zu sich selbst zurückkehrt, d. h. das Anders- und Außersichsein in derselben als das *ihrige* erfaßt und durch diese Vermittelung erst Subjekt oder selbstbewußter, in der Natur sich verwirklichender, und aus der Natur sich hervorhebender, mit Bewußsein sie gestaltender,

Geist wird. — Wir sehen hieraus, wie Hegel das Absolute in dreifacher Form auffaßt. Diese drei Formen, die in verschiedenen Wendungen bezeichnet werden, sind folgende: 1) „Das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit,“ auch „Gott im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, noch nicht zur Erscheinung gekommen,“ oder „Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt.“ 2) „Die Form der Erscheinung, der Partikularisation, das Sein für Anderes,“ auch die „Erschaffung der Welt“ genannt, womit die „reale göttliche Geschichte“ beginnt. 3) „Die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst,“ oder „das Element der Subjektivität (der eigentlichen Geistigkeit) als solcher.“ Diesen drei Formen entsprechen die Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes, welche drei unzertrennlich sind und die göttliche Dreieinigkeit bilden. Der Vater ist das Allgemeine, der Sohn sein unendliches Erscheinen in der Welt (durch Besonderung, Partikularisation), der Geist das aus der Erscheinung zu sich Kommende (welcher Prozeß im Menschen stattfindet). Daher sagt Hegel (W. Bd. VII. S. 22.): „Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig ist. Gott als Abstraktum (als Allgemeines) ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Prozeß, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefaßt, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Anderen, im Geist (in der Rückkehr zu sich), ist Gott Subjekt.“

Daß nun die Hegel'sche Lehre in den dargelegten Grundzügen dem Christenthum durchaus widerspricht, kann Niemand bestreiten, welchem die wohlfeile List, der christlichen Lehre nach Belieben einen Sinn unterzuschieben, fremd ist. Hegel hat keinen *außerweltlichen* Gott (in Wesensverschiedenheit von der Natur und dem menschlichen Geiste), und derjenige Gott, von dem es heißt, daß er, „*so zu sagen*, vor oder außer Erschaffung der Welt“ sei, ist selbst

im Hegelschen Sinne noch nicht der wahrhafte Gott: da hingegen in der christlichen Ansicht liegt, daß der wahrhafte, in sich absolut vollkommene und selbstbewußte Gott die Weltsubstanzen erschaffen habe. Daher ist auch das, was Hegel Erschaffung nennt, nämlich die Diremtion, Partikularisation, etwas ganz Anderes als die Erschaffung in christlicher Bedeutung. Und wenn nach Hegel das absolute Prinzip als Allgemeines in der sogenannten Schöpfung sich dirimirt, spaltet, d. h. in eine unendliche Vielheit von Besonderen auseinander geht; so muß dasselbe consequent auch gedacht werden als in den Besonderen aufgehend, ohne jenseits derselben als Prinzip ein Sein für sich zurückzubehalten. Es ist ferner in der Hegelschen Auffassung enthalten, daß das Absolute durch die Natur hindurch erst im Menschen seine höchste Lebensform oder Gestaltung erreiche; und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn die Schüler des Meisters, wenigstens die auf der Linken, ganz offen dem antichristlichen Anthropotheismus das Wort reden. Man kann dies nicht einmal als eine aus dem System gezogene Consequenz betrachten, da die Sache ganz plan vorliegt, auch abgesehen von manchen, jeden Zweifel beseitigenden Aussprüchen des Meisters, wie wenn es heißt (W. Bd. IX. S. 24): „Es gibt nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin (d. h. wesenhaft) verschieden wären" u. s. w. — Daß nun auch die Hegel'sche Trinität nicht die christliche ist, und umgekehrt, ist so gewiß, als nach dem christlichen Dogma die Trinität beruhet auf einer Selbstoffenbarung des Absoluten nach innen, und als diese für die Offenbarung Gottes nach außen (in der Schöpfung und Regierung der Welt, der Erlösung u. s. w.) schon vorausgesetzt wird. Ferner kommt bei Hegel zwar eine dreifache Form des Einen Absoluten heraus, aber keineswegs eine dreifache Persönlichkeit, so daß auch von dieser Seite der Widerspruch mit dem Christenthum unläugbar ist. Nach Hegel kann die Persönlichkeit Gottes nur als eine

allgemeine und der Welt immanente, oder, wie Strauß sich ausdrückt, nur als „die immanente Allpersönlichkeit in der Gesammtheit der Menschengeister" gedacht werden, wenn überhaupt da, wo ein Allgemeines sich dirimirt, auseinandergeht, noch Persönlichkeit denkbar ist.

Man wird begreifen, daß der Hegel'sche Monismus, der in den vorgelegten Grundansichten sich vom christlichen Standpunkte so weit entfernt hat, in seiner Durchführung und namentlich in dem Bemühen, den historisch gegebenen christlichen Lehrinhalt aus der Form „der Vorstellung" in das Licht der absoluten Philosophie zu erheben, noch eine Menge von Lehrsätzen an den Tag bringt, die das Wesen des Christenthums gänzlich alteriren. Dieses Bekenntniß muß selbst derjenige ablegen, der an die christliche Religion als eine übernatürliche göttliche Offenbarung nicht glaubt; denn ein solcher Unglaube berechtiget noch nicht, sich Selbsttäuschungen in Rücksicht auf den Sinn und die Bedeutung der christlichen Religion hinzugeben.

Wenn man die protestantisch-theologische Litteratur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, etwa vom Heidelberger Paulus in seiner rationalistischen Glanzperiode an bis auf Strauß und Bruno Bauer durchmustert, so wird man in einem sehr großen Theile derselben den mächtigen, und in Bezug auf das Christenthum destruirenden Einfluß der philosophischen Systeme, wie sie der Reihe nach auf protestantischem Boden erwachsen sind, nicht verkennen können. Die katholisch-theologische Litteratur ist von diesem Einfluß nicht unberührt geblieben. Auch auf das Volk, vorzüglich den gebildeteren Theil, hat sich derselbe erstreckt, wovon besonders die Gegenwart die traurigsten Beweise liefert. H. Heine versichert sogar: „Der Pantheismus sei das öffentliche Geheimniß in Deutschland, seine verborgene Religion." Wo aber feindliche wissenschaftliche Mächte aufgetreten sind, da bedarf es jederzeit auch der kräftigsten Gegenwehr mit den Waffen der Wissenschaft. In der protestantischen Kirche ist diese Gegenwehr kaum in bedeutendem

Maße erfolgt. Denn wollte man etwa an Schleiermacher und Daub als Theologen, die zugleich Philosophen waren, erinnern, so ist zu bemerken, daß, wie hoch man auch ihre wissenschaftliche Kraft anschlagen mag, doch die Richtung des letztern im Wesentlichen die Schelling-Hegel'sche ist, die des erstern aber von Hinneigung zum Pantheismus sich nicht freisprechen läßt, und daher eine wahre Schutzwehr nicht bieten kann.

Biblische Begründung des christlichen Ehegesetzes.

Daß die Ehe unter Christen, einmal gültig eingegangen, sowohl die gleichzeitige Polygamie, als auch die Lösung des Bandes durch irgend eine menschliche Macht und Willkühr ausschließe, ist constante Lehre der Kirche. Auch die Schrift spricht in mehren Stellen*) sehr klar die absolute Unauflösbarkeit der Ehe aus, während zwei Stellen, nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. eine Ausnahme von jenem Gesetze dem Wortlaute nach zu enthalten scheinen. Daher die verschiedenartigsten Versuche, die Exceptionsform: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, in der ersten, und jene *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, in der zweiten Stelle in Harmonie mit der kirchlichen Lehre und Praxis zu bringen. In dieser Beziehung gehen diese Erklärungen sehr weit auseinander. Die Einen behaupten **), Christus trage nicht sein Ehegesetz vor, son-

---

*) Mark. 10, 2—13.; Luk. 16, 18.; Röm. 7, 2. 3.; I. Kor. 7, 10—12. und 7, 39.

**) Nach Cornel. a. Lapide comment. in Matth. 19, 9. war Paulus Burgensis der Erste, welcher dieser Ansicht huldigte. Ihm folgte Ribera und in der letzten Zeit Hug, dissertatio de coniugii christiani vinculo indissolubili, Friburgi 1816.

dern interpretire nur das mosaische; die Anderen*) ersehen in der Apposition ein vorhergehendes Ehehinderniß, während eine dritte Klasse entweder eine vollkommene oder zeitweilige und beschränkte Trennung darin erblickt **). Eine neueste Interpretation ***) nimmt πορνεία für Unglauben und hält diese Stelle bei Matth. mit 1 Cor. 7, 12—16. für identisch.

Da die Akten noch keineswegs geschlossen sind und noch kein befriedigendes Resultat erzielt wurde, so sei es erlaubt, die divergirenden Erklärungen zu prüfen und die mit so vielen Schwierigkeiten umgebenen Stellen allseitig zu besprechen und wissenschaftlich zu bestimmen. Nicht nur die Klarheit, sondern auch die wissenschaftliche Entwickelung scheint es zu erfordern, daß zuerst der Inhalt, sodann das Philologische und endlich ihre Einheit erörtert werde.

I.

Inhaltliche Erklärung.

Um nachzuweisen, daß die angeführten Stellen das

---

*) So Gratz im Comment. zu Matthäus, Dr. Paulus und Brenner, Dogm. III. Thl., welche unter πορνεία die vor der Ehe verübte Geschlechtssünde verstehen.

**) Der ersten huldigen die Griechen und Protestanten, welche die Ehe wegen des Ehebruches vollkommen auflösen; der zweiten katholische Exegeten.

***) Dr. Werner, Professor der Theologie zu St. Pölten, exegetischer Versuch über Matth. 19, 9. und 5, 32—34. in der Zeitschrift von Dr. Seitz für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft, II. Bd. S. 135—205 — eine durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Untersuchung. — Dagegen schrieb: Dr. Schleyer, Professor der Theologie in Freiburg, über die Neutestamentliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe. Mit Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen dieses Gegenstandes von Hrn. Prof. Werner in St Pölten, und Hrn. Geheimen Kirchenrath Paulus in Heidelberg. Freiburg, 1844. — Darauf antwortete Dr. Werner in einem offenen Sendschreiben: Ueber den neutestamentlichen Ehetrennungsgrund bei Matth. 5, 32. u. 19, 9. und bei Paulus 1 Cor. 7, 12—16. Regensburg 1845.

christliche Ehegesetz enthalten, muß aus der Betrachtung des Inhaltes sich ergeben, daß Christus nicht das mosaische Gesetz interpretirte, sondern sein eigenes Gesetz gab, sodann, daß die Apposition: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, oder: *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, weder ein vorhergehendes, noch ein nachfolgendes Ehehinderniß ausspricht.

Nach Matth. 19, 3—10., der vollständigsten Stelle, treten die Pharisäer zu Jesus, um ihn zu versuchen, und legen ihm die damals oft aufgeworfene Frage vor: Ist es dem Manne erlaubt, seine Frau um jeglicher Ursache willen zu entlassen? Worin diese Versuchung bestanden, erhellet aus der Sittengeschichte jener Zeit. Wie im römischen Reiche der Luxus das Familienleben zerrüttet, und zur äußersten Zuchtlosigkeit geführt hatte, so war auch gerade um die Zeit, als der Erlöser seine irdische Wanderschaft antrat, im jüdischen Lande Ehescheidung und Wiedervermählung ganz gewöhnlich geworden, und der fleischliche Sinn hatte seinen Höhepunkt erreicht. Selbst der letzte der Propheten, Johannes der Täufer, erlitt den Tod eines Märtyrers wegen eines geschiedenen Weibes.

Der zuchtlose Sinn suchte nun auch eine Rechtfertigung im Gesetze, welches zwar eine vollkommene Ehetrennung zuließ und unter gewissen Bedingungen für erlaubt erklärte, aber nimmermehr für jede Ehescheidung diese Erlaubtheit aussprach, obwohl die nachfolgende Ehe gültig war. Die Pharisäer wollten also jede Entlassung durch das mosaische Gesetz rechtfertigen, so daß sie nicht nur nicht ungültig, was sie in keinem Falle war, sondern sogar erlaubt war. Daher fragten sie, ob die Entlassung erlaubt sei. Dabei mußten sie zugleich eine Stelle im Auge haben, die wenigstens dem Scheine und dem Worte nach eine Erlaubtheit und Ungestraftheit für alle Fälle der Entlassung enthielt, und abermal mußte diese Stelle zweifelhafter Natur sein und die eine Interpretation einer andern entgegenstehen. Hier kommt uns die Geschichte entgegen, wonach sich zwei Schulen, die Schammaianer und Hilleliten, die Alt- und Neu-

gläubigen bildeten, und wovon die ersteren nur wegen Ehebruches, die letzteren aber wegen jeder Ursache *) die Ehetrennung für erlaubt hielten.

Welches wird nun die Stelle sein, worauf beide Schulen ihre Lehren gründeten? Es findet sich keine andere, als die, worauf sich der Herr (Matth. 5, 31.) und die Pharisäer, welche er fragte (Matth. 19, 7.), beriefen, nämlich Deuter. 24, 1—4., welche Stelle nach dem Urtexte lautet: „Wenn ein Mann eine Frau nimmt, und sie besitzt, und wenn es geschieht, daß sie nicht Gnade findet vor seinen Augen, weil er an ihr eine schändliche Sache (עֶרְוַת דָּבָר) findet, und er ihr den Scheidebrief schreibt, und ihn in ihre Hand gibt, und sie aus seinem Hause entläßt, 2. und sie aus seinem Hause tritt, und hingehet, und einen andern Mann heirathet, 3. und sie der zweite Mann haßt und ihr den Scheidebrief schreibt, und ihn in ihre Hand gibt, und sie aus seinem Hause entläßt, oder wenn der zweite Mann stirbt, der sie zum Weibe genommen: 4. so kann ihr erster Mann, der sie entlassen, sie nicht wiederum nehmen u. s. w. Die LXX. und Vulgata haben eine andere Abtheilung, indem sie den Nachsatz schon mit den Worten: Und er ihr den Scheidebrief schreibt, beginnen. Nach dieser Uebertragung wäre das mosaische Gesetz klar ausgesprochen, während es nach dem Urtexte nur historisch und indirect angeführt wird, indem der Hauptnachdruck darauf ruht, daß keine abermalige Verbindung, wenn eine Heirath dazwischen trat, vorgenommen werden dürfe. Die Gesetzeslehrer trugen dieses Gesetz so vor, daß sie die einzelnen Bestimmungen aus dem ganzen Zusammenhange herauslasen und daher erklärten: Moses habe dem Weibe den Scheidebrief einzuhändigen befohlen.

Obwohl sich die Schulen nur auf diese Stelle bezogen haben konnten, so ist es doch nicht hinlänglich klar, wie darin die Hilleliten die Erlaubtheit aus jeglicher Ursache

---

*) Ioseph. Antt. IV. 8, 23. καθ' ἃς δηποιτοῦν αἰτίας.

finden konnten, da nur עֶרְוַת דָּבָר erwähnt und als Apposition zu dem Satze: wenn sie keine Gnade findet, gefügt wird. Hier gehen die Interpretationen auseinander. Nach Klee*) trennten die Hilleliten ערות von דבר und lehrten, wegen Unzucht und sonst einer Ursache könne eine Entlassung Statt finden. Diese Variante kommt indessen nirgends vor, und gibt, selbst wenn sie angenommen wird, für sich allein nicht den Sinn: Wegen Unzucht und sonst einer Ursache. Eine andere Erklärung besteht darin, daß man ערות דבר eine weitere Ausdehnung gab, und unter der schändlichen Sache (ἄσχημον πρᾶγμα) alles dem Manne Mißliebige verstand. Jedoch ist nicht zu glauben, daß die Schammaianer und Hilleliten über eine Wortbedeutung stritten, und beide keinen bestimmten Sinn damit verbanden. „Schändliche Sache" ist nicht mit: jegliche Ursache, z. B. Zornmüthigkeit, Haß und Wahnsinn, gleichbedeutend. Wohl konnten sich die Schammaianer darauf berufen und darunter den Ehebruch verstehen; aber nimmermehr die Hilleliten. Eine dritte Interpretation besteht darin, daß sie den Vordersatz: Und wenn sie nicht Gnade findet, von dem Nachsatze: Weil er an ihr etwas Schändliches findet, trennten, für כִּי ein ו = oder setzten**). Allein es läßt sich nicht denken, daß man von einer Leseart, die höchst unwahrscheinlich ist, eine so wichtige Sache ableitete; denn der erste Satz: wenn sie nicht Gnade findet, ist so allgemein, daß der weitere Zusatz: oder wenn er an ihr etwas Schändliches findet, widersinnig wird, während die entgegengesetzte Abfolge: wenn er an ihr etwas Schändliches findet, oder wenn sie nicht Gnade findet, ganz richtig wäre.

Neben dieser nicht vollkommen begründeten Ansicht läßt sich eine vierte rechtfertigen, daß sie nämlich den dritten Vers: Und wenn sie der zweite Mann haßt (שְׂנֵאָהּ) und schreibt ihr den Scheidebrief, wo gar kein Grund erwähnt wird, zu

---

*) Dogmatik, III. B. S. 352. Anm. III. Aufl.

**) Werner, Zeitschrift von Seitz, II. B. S. 137.

ihren Gunsten interpretirten, während sich die Schammaianer auf den ersten Vers bezogen. Bekräftigt wird diese Erklärung durch eine andere Stelle, welche sich Malach. 2, 16. findet, und so lautet: „Wenn du sie (die erste Frau) hassest (כִּי־שָׂנֵא), entlaß sie, spricht der Herr, der Gott Israels (Worte der entgegnenden Priester). Aber mit Ungerechtigkeit bedeckt er sein Kleid (Weib), spricht der Herr der Heerschaaren.“ Diese Worte, welche offenbar einen Hinweis auf eine Gesetzesstelle enthalten, können sich nur auf Deut. 24, 3. beziehen. Da aber bei dem Hassen kein Grund angegeben ist, so konnte man das Geringste, das nur den Schein eines Entlassungsgrundes hatte, darunter verstehen, und so erklärt es sich, wie die Pharisäer den Herrn fragen konnten, ob man aus jeglichem Grunde seine Frau entlassen dürfe.

Wenn nun die Hilleliten sich auf V. 3., als die ganz klare Stelle, beriefen, so mußten sie darnach auch V. 1. und zwar die Worte: weil (כִּי) er an ihr etwas Schändliches findet, interpretiren. Diese Interpretation hat in der Zweideutigkeit von כִּי, nicht in einer Variante, ihren Grund; denn es bedeutet nicht blos Weil, sondern auch Wie und Zumal, Bis zu. Die Hilleliten konnten also interpretiren: Wenn die Frau nicht Gnade findet, wie wenn er an ihr etwas Schändliches findet, oder: von dem Grunde an, welcher sie dem Manne verhaßt macht, bis auf den, daß er an ihr etwas Schändliches findet. Die Hilleliten waren soferne, als ihnen noch andere Stellen zur Seite standen, im Vortheile gegen die Schammaianer.

Auf die genannte Stelle Deuter. 24, 1—5. bezieht sich also der Herr sowohl Matth. 5, 31. als Matth. 19, 7. Die Pharisäer nahten sich ihm mit der verfänglichen Frage über die Entlassungsgründe. Daher glaubt der gelehrte Hug, der Herr habe diese falschen Erklärungen berücksichtigt und nur das mosaische Gesetz interpretirt.

Irrig ist diese Ansicht schon darum, weil er offenbar nicht zunächst auf diese verfängliche Frage, sondern auf die

zweite: Warum hat Moses befohlen, den Scheidebrief zu geben und zu entlassen? antwortete. Diese Stelle erwähnt aber keinen Grund der Ehetrennung, sondern der ganze Nachdruck ruht auf dem Scheidebriefgeben und Entlassen. Sodann steht Matth. 5, 31. nichts von einer derartigen Frage, obwohl dieselbe Antwort erfolgte. Der Herr beantwortete aber die gestellte Frage, da er sprach (Matth. 19, 8.): Moses gestattete euch euerer Hartherzigkeit halber, euere Frauen zu entlassen. Diese Antwort erhebt sich über die Schulansichten und führt als einzigen Grund die Hartherzigkeit an. Damit war ihrer Anfrage Genüge geschehen. Was weiter V. 9. folgt, bezieht sich nicht mehr auf die Frage der Pharisäer. Nach Marc. 10, 10. fragten ihn die Jünger zu Hause ihrerseits über denselben Gegenstand, d. h. über die Entlassung, und sie, nicht die Pharisäer, waren es, welchen er diese Antwort gab: Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w., eine Antwort, welche ganz mit der bei Matth. 19, 9. zusammen stimmt, und die er doch nicht nochmal vor den Jüngern wiederholt haben kann.

Was aber von Matth. 19, 9. gilt, das muß auch von Matth. 5, 32. gelten, weil beide Stellen in Bezug auf die Apposition: außer wegen Ehebruches, und sonst dem Sinne nach beinahe gleichgeltend sind. Hier sagt man aber, daß Christus die verkehrten Interpretationen des mosaischen Gesetzes berücksichtige, wie V. 38., wo das Gesetz lautet: Aug' um Aug', Zahn um Zahn, und V. 43., wo das Gesetz lautet: Du sollst deinen Nächsten, und deinen Feind hassen, da man doch den letzteren Zusatz: Und du sollst deinen Feind hassen, nur als eine falsche Interpretation der Pharisäer ansehen könne.

Dagegen ist aber zu sagen, daß hier nirgends eine falsche Interpretation als solche bezeichnet ist, und daher auch nicht angenommen werden kann. Denn überall, wo eine solche dem Herrn entgegentritt, rügt er sie offen, wie er es Matth. 15, 4–6. hinsichtlich der Kinderpflicht thut. Sodann übersieht man gänzlich, daß der Herr selbst das Thema,

welches er durchführt, angibt, wenn er erklärt (Matth. 5, 20.): „Wenn euere Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen;“ ferner (V. 17.): „Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen.“ Christus berücksichtigt also nirgends eine irrige Erklärung, sondern den unvollkommenen Wandel im Gesetze. Dieses Thema führt er von V. 20—48. durch, wo er auf gleiche Weise schließt: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Daher muß entweder überall oder nirgends eine falsche Interpretation der Pharisäer berücksichtigt werden. Wir können daher mit Werner *) nicht übereinstimmen, wenn er sagt: „Von V. 21—38. wird gezeigt, wie das mosaische Gesetz zwar wahr und gut, aber dennoch unvollständig und durch den ihm zum Grunde liegenden Geist über seine beschränkte Form erhoben werden müsse. Es ist demnach hier Gegensatz des Vollkommenen zum Unvollkommenen, welcher bis V. 38. durchgeführt wird. Von V. 38. bis Ende Kap. V. tritt zu diesem Gegensatz noch der Gegensatz der die beschränkte (mosaische) Form des göttlichen Gesetzes als das Wesentliche festhaltenden und eben darum den zu Grunde liegenden Geist verkennenden, aufhebenden, verkehrenden, und so das göttliche Gesetz bis zur Unkenntlichkeit verzerrenden Richtung der Schriftgelehrten, woraus sich auch erklärt, wie und warum sich die Antithese V. 39 ff., so wie V. 44 ff. zum schärfsten Gegensatze steigert.“

Dagegen ist zu bemerken, daß V. 38. mit keinem Worte ein Uebergang zu einem anderen Thema angedeutet ist. Wenn man glaubt, hier sei auf eine spätere Umdeutung hingewiesen, weil die bestimmte Formel: *ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχάιοις* sich nicht mehr findet, so ist dieses unrichtig; denn auch V. 27. und V. 31. steht: *ἐῤῥέθη* ohne *τοῖς ἀρχάιοις*. Die Stelle selbst aber ist ganz aus Levit. 24, 20. genommen, und kann daher keine falsche Interpretation sein.

---

*) Zeitschrift von Seitz, II. B. S. 153.

Die meiste Schwierigkeit scheint zu enthalten V. 43.: „Ihr habet gehört, daß gesagt worden: Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind," weil sich der zweite Satz nirgends wörtlich findet. Dabei vergißt man aber, daß er eine nothwendige Folge von dem ersten Satze ist. Dieser lautet im Zusammenhange Levit. 19, 18.: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern offen ihn warnen, damit du keine Sünde seinetwegen habest. Du sollst nicht Rache suchen, noch des Unrechts deiner Mitbürger gedenken. Du sollst deinen Freund (Nächsten) lieben, wie dich selbst." Freund oder Nächster heißt hier jeder Stammverwandte und hat daher eine weitere Bedeutung als Freund und eine engere als Mitmensch. Liebe deinen Nächsten, heißt also: Liebe deinen Stammgenossen. Daher ist er die Kehrseite von dem Folgenden: Und hasse deinen Feind, d. h. den Nichtisraeliten. Wie dieses zu verstehen sei, und zugleich als eine Bestätigung dieses Satzes kann die Stelle Deuter. 23, 3. 6. 7. angesehen werden, die also lautet: „Die Ammoniter und Moabiter sollen selbst nach dem zehnten Geschlechte nicht in die Gemeine des Herrn kommen, noch sollst du ihr Heil suchen alle Tage deines Lebens, ewiglich. Den Edomiten sollst du nicht verabscheuen (βδελύξῃ), weil er dein Bruder ist; noch den Aegypter, weil du ein Fremdling warst in seinem Lande." Verabscheuen hat hier dieselbe Bedeutung, wie dort Hassen. Christus sagt daher, die christliche Liebe erstrecke sich über die nationalen Verhältnisse hinaus und beziehe sich auf alle Menschen; über der besonderen Liebe, die man den nächsten Verwandten, Nachbaren, Stammverwandten und Freunde schulde, solle man die allgemeine Liebe gegen jeden Menschen nicht übersehen.

Wir sehen nicht ein, wie Werner (a. a. O.) behaupten konnte: „Es läßt sich nicht behaupten, daß unter ἐχθρὸς blos der Nicht-Israelite zu verstehen ist, welche Behauptung die Art und Weise, wie die Antithese durchgeführt wird, widerlegt, noch auch μισεῖν in der mildern Bedeutung, wie etwa Luk. XIV. 26., da V. 44. τοῖς μισοῦσιν widerstrebt,

genommen werden kann." Nach dem Zusammenhange kann Freund und Feind, lieben und hassen nur derselben äußeren Sphäre angehören. Die Ansicht von Fritzsche, daß die Israeliten רֵעַ unrichtig für Freund im ethischen Sinne deuteten und daraus den Schlußsatz, den Feind dürfe man hassen, ableiteten, ist durch nichts begründet, vielmehr dem Zusammenhange geradezu widersprechend. Denn alle vorhergehenden Gesetze beziehen sich auf äußere Verhältnisse und Werke und sind disziplinärer Natur. Daher fügte der Herr immer das höhere Gebot hinzu, wie er es hinsichtlich des Ehebruches, des Eides, der Wiedervergeltung gethan.

Damit sind wir zu dem mehr positiven Einwurfe gekommen, daß die Bergpredigt allgemeine sittliche Vorschriften enthalte, die sowohl für das alte, als neue Testament gelten, und daß daher Christus die nicht recht gehaltenen Gebote des alten Bundes seinen Anhängern einschärfe, also nicht blos erkläre, weil sie irrig verstanden wurden, sondern einpräge, weil sie im Leben nicht gehalten wurden. Wenn es auch wahr ist, daß hier Christus allgemeine, für alle Menschen geltende Vorschriften gibt, und daß Beispielshalber die Gedankensünde auch im Judenthume verboten war, so ist es doch auch wahr, daß Christus sie erweitern und erhöhen konnte, indem er zugleich den Gläubigen ein höheres Maß von Gnade zutheilte. Ueber V. 20. soll man nicht V. 17.: wie er nämlich nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen, übersehen; denn die Erfüllung enthält nicht nur ein positives und negatives Moment, sondern auch eine Erhöhung, Erweiterung und Steigerung.

Wenn nun der Herr diese allgemeinen Vorschriften nicht blos einschärfte, sondern auch vervollkommnete, so mußte er auch die Ehe vervollkommnen und das Mangelhafte aufheben. Wegen dieser Vervollkommnung wird die Ehe absolut unauflöslich. Dagegen kann man nicht sagen, daß auch der Eid trotz der Erweiterung nicht nach seiner unvollkommenen Seite aufgehoben sei, sondern noch immer zur

Bekräftigung der Wahrheit gebraucht werde. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß der Mißbrauch, wie er bei den Juden bestand, aufgehoben und verboten, die disciplinäre Natur des Eides aber auch im neuen Bunde beibehalten wurde, so wie daß auch bei der Ehe noch ein Entlassen aus disciplinären Zwecken, aber ohne Wiedervermählung, Statt findet.

Es läßt sich aber noch ein Ausweg denken, um darzuthun, daß Christus kein vollkommneres Ehegesetz, als das vorchristliche war, gegeben, sondern nur das an sich unwahre und verkehrte mosaische Gesetz aufgehoben habe. Denn man kann sagen, die Entlassung mittelst des Scheidebriefes habe ihren Grund in der Herzenshärte der Juden und sei daher vom Bösen entsprungen und selbst böse. Indem also Christus diesen negativen Standpunkt aufhob, stellte er sich nur auf den allgemeinen und primitiven Standpunkt, und er erhob sich nicht positiv über ihn, weshalb sich Christus auf die ursprüngliche Einrichtung der Ehe berufe.

Die Worte Christi, daß er das Gesetz zu erfüllen gekommen, enthalten eine positive Erhebung über das alte Testament. Es ist wahr, daß die Herzenshärte die Entlassung (subjektiv) erzeugte; aber unwahr ist es, daß darum der Scheidebrief (objektiv) nicht erlaubt war; denn er hatte den Zweck, die bereits vorhandene Gewohnheit der Ehetrennung zu beschränken, und war folglich von disciplinärer Natur. Nicht Moses erlaubte etwas, was an sich unmöglich war, sondern er beschränkte nur die Entlassung, womit zugleich die Ehetrennung verknüpft war. Letzteres hat seinen Grund in der Unvollkommenheit, aber nicht in der Sündhaftigkeit der vorchristlichen Ehe. Darüber erhob sich Christus, indem er der Ehe eine solche Heiligkeit und Festigkeit gab, daß sie nicht mehr dem Bande nach, sondern nur mehr äußerlich getrennt werden kann. Der Herr gab daher die objektive Unvollkommenheit auf, indem er auf die Herzenshärte keine Rücksicht nahm; aber die subjektive konnte er nicht aufheben, und so findet jetzt noch eine Entlassung Statt. Daher ent-

halten die Worte Christi: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, keinen feindlichen Gegensatz, keine Mißbilligung des mosaisches Gesetzes, sondern die Stufenordnung in der Gesetzgebung.

Damit sind wir in unserer Erklärung bis zu dem Inhalte des christlichen Ehegesetzes vorgeschritten. Christus spricht es mit den Worten aus (Matth. 19, 9.): „Ich aber sage euch: Wer irgend seine Frau entläßt — εἰ μὴ oder μὴ ἐπὶ πορνείᾳ = wenn nicht, oder: nicht der Hurerei wegen — und eine andere ehelicht, bricht die Ehe; und der eine Entlassene Ehelichende bricht die Ehe."

Die Form, in welche dieses Gesetz eingekleidet wird, ist die ethische, weil es unter der Androhung einer Sünde gegeben wird. Warum diese Form gewählt wurde, ersieht man aus der Veranlassung zu dieser Frage. Diese ist hier, wie Kap. 5., dieselbe, nämlich die Rücksicht auf das mosaische Gesetz hinsichtlich des Scheidebriefes: Es wurde gesagt, wer irgend seine Frau entlasse, gebe ihr einen Scheidebrief. Den Vordersatz behält also der Herr bei, fügt dagegen einen andern entsprechenden Nachsatz hinzu, so daß der Sinn nur dieser sein kann: Im mosaischen Gesetze war die Entlassung zugleich eine vollkommene Ehetrennung, so daß eine Wiedervermählung eintreten konnte; aber im neuen Bunde ist jede solche Entlassung unmöglich und jede Wiedervermählung ehebrecherisch.

Der Vorzug des christlichen Ehegesetzes liegt also in der Abschaffung des Scheidebriefes, insoferne damit das Recht der Wiedervermählung verknüpft war. Christus erklärt daher jede solche Entlassung, womit man die Ehe zu trennen beabsichtigt, mag die Wiedervermählung folgen oder nicht, für eine ehebrecherische Handlung gegen den entlassenen Ehetheil. Es ist daher durchaus unwahr, wenn Corn. a Lapide (zu Matth. 5, 32.) sagt: Christus hic corrigit et perficit legem repudii. Christus vervollkommnet nicht den Scheidebrief, sondern die Ehe, wodurch er den Scheidebrief vollkommen aufhob. Denn nur eine solche Vollendung der

vorchristlichen Ehe ist denkbar, daß die christliche Ehe durchaus untrennbar ist.

Zum Verständnisse des Nachfolgenden bemerken wir, daß man bei der Ehe, sowohl der vorchristlichen als der christlichen, Dreifaches zu unterscheiden hat. Das Erste ist das objektive oder primitive und natürliche Element, oder Gesetz, wonach die vorchristliche Ehe unvollkommen, die christliche dagegen vollkommen heilig ist. Nach diesem Grundgesetze richtet sich das subjektive oder sekundäre oder disziplinäre, wodurch das objektive dem Subjekte angepaßt oder subjektivirt wird. Da sich dieses ganz nach dem objektiven richtet, so ist es auch verschieden hinsichtlich der vorchristlichen und christlichen Ehe. Dieses ist das dritte oder einheitliche Element, wonach die vorchristliche Ehe relativ, die christliche aber absolut unauflösbar ist. Daher nimmt die Entlassung bei der vorchristlichen und christlichen Ehe einen verschiedenen Charakter an; dort ist sie mit dem Rechte der Wiedervermählung, hier mit der Pflicht, sich nicht mehr zu verehelichen, verbunden. Daraus sieht man zugleich ein, daß hier Christus das objektive Gesetz geben mußte, und das subjektive gar nicht zugleich geben konnte.

Christus vervollkommnete daher nicht den Scheidebrief, sondern das objektive Gesetz, so daß in Folge dieser Vervollkommnung in der subjektiven Sphäre nur eine äußere Absonderung, aber keine Trennung des Ehebandes Statt finden kann. Von dem hier dargelegten Grundsatze geleitet, wollen wir die verschiedenen Ansichten, welche sich hinsichtlich der Apposition: *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, geltend machten, prüfen.

Die Ansicht, wonach die Apposition ein vorhergehendes Ehehinderniß enthalten soll, spricht Brenner also aus*): „Christus hatte bei seiner Bestimmung jenes mosaische Gesetz im Auge, nach welchem es dem Israeliten erlaubt war, seine Frau, die sich vor der Ehe durch Hurerei verfehlt hatte,

*) Dogmatik, III. B. S. 207—211.

von sich zu schicken, ja sogar dem Tode zu übergeben. Deuteron. 22, 13—22. Daß Christus dieses Gesetz im Sinne hatte, ersieht man daraus: a) weil er nur die Hurerei als Entlassungsursache gelten läßt; b) weil er mit besonderer Hinsicht auf das Gesetz und die Tradition der Alten seine Bestimmungen gab, Matth. 5, 27. 31. 33. 38. 43.; c) weil, wenn dies nicht der Fall wäre, er sich selbst widersprochen haben würde, indem er die Ehe als schlechthin unauflösbar und dann doch wieder auflösbar erklärte; d) weil er durch diese Auflösbarkeit die von ihm verworfene Herzenshärte der Israeliten zum Theil wiederum in Schutz nähme, und ein blos menschliches Verfahren zur Würde eines Gesetzes im Reiche Gottes erhöbe; e) weil er dann eine heilige, unantastbare Sache Gottes dem Muthwillen und der thierischen Lust der Menschen blosstellte. — Bei einer solchen Erklärung bliebe das Band der Ehe unangetastet, weil sie beim eintretenden besagten Falle gar nicht vorhanden wäre. Denn die verscherzte Jungfrauschaft wäre dann als Ehehinderniß zu betrachten, welches die Ehe eben so ungültig machte, als ein Irrthum an der Person; es müßte aber, obleich von Christus ausgenommen, doch nicht als Ehehinderniß auch bei seinen Anhängern fortbestehen, denn er hatte dasselbe nicht eingeführt, sondern schon vorgefunden, und beschränkte darauf das bei den Juden erlaubte und übliche Entlassen der Weiber; bei einer andern Gelegenheit Mark. X. Luk. XVI. gedenkt er dessen schon nicht mehr, weil er da einzig seine geistige Religions-Anstalt im Auge hat."

Es läßt sich durch nichts nachweisen, daß der Herr das Gesetz hinsichtlich einer Gattin, die keine Jungfrau mehr war, im Auge habe, da es gerade erwiesen ist, daß er das Gesetz Deuter. 24, 1. berücksichtige. Wenn Christus auch auf mosaische Institutionen Rücksicht nimmt, so folgt noch nicht, daß er dabei stehen geblieben, sondern er konnte nur im Gegensatze zur vorchristlichen Ehe sein Ehegesetz als ein höheres vortragen. Ganz unhaltbar ist der Grund, daß Christus die Herzenshärte wieder in Schutz nähme und eine

heilige Sache Gottes dem Muthwillen und der thierischen Lust der Menschen blosstellte; denn auch Moses nahm die Herzenshärte nicht in Schutz. Denn der objektive Grund der Entlassung war die unvollkommene Heiligkeit der nicht-christlichen Ehe, und der subjektive Grund die Herzenshärte. So würde Moses allerdings als Diener eines bösen Prinzipes erscheinen, wie die Manichäer und Gnostiker faseln. Eben so entgeht selbst das Heiligste nicht dem Muthwillen der Menschen. Hier ist also das objektive und subjektive Moment des Ehegesetzes nicht unterschieden.

Auf demselben Fundamente, daß die Apposition: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, auf einen vor der Ehe vorhandenen Grund hinweise, ruht die Annahme Werner's, daß dieser Fall mit dem, worin Paulus nicht des Herrn, sondern sein Gebot geltend machte, I. Cor. 7, 12—16. identisch sei, indem er sagt *): „Die Erklärung — welche πορνεία nur als Grund zur bloßen Scheiduug, der sogenannten Scheidung von Tisch und Bett gelten läßt — weiß sich wohl insoferne im Einklange mit Markus, Lukas und Paulus, als sie den Ausspruch Christi bei Matthäus einzig auf die Ehen unter Christen bezieht, denn wollte man denselben auf die Ehe im Allgemeinen ohne Unterscheidung des christlichen und nicht christlichen Ehebandes erstrecken, so könnte ein solcher Massen zu gewinnendes exegetisches Resultat nicht mit I. Cor. 7, 15. in Uebereinstimmung gebracht werden. Uebrigens ist die Beschränkung des Ausspruches Christi bei Matth. 19, 9. und 5, 32. auf Ehen zwischen Gläubigen zulässig. Auch haben sich die meisten katholischen Exegeten und Dogmatiker für diese Erklärung ausgesprochen, ohne daß diese übrigens je über eine abweichende Auslegung, wenn sie sich nur nicht mit dem kirchlichen Lehrbegriffe in Widerspruch setzte, ein Verdammungsurtheil zu fällen sich hätten beigehen lassen. Als z. B. Lukas (eigentlich Paulus) von Burgos im 16. Jahrhunderte behauptete, die betreffen-

*) Apolog. Schreiben gegen Schleyer, S. 66 und 67.

den Stellen bei Matth. enthielten nicht den Ausspruch Christi über die Ehescheidungsfrage für seine Kirche, sondern blos eine Erklärung des mosaischen Gesetzes, so tadelte man ihn nicht darüber, daß er von einer, durch das Ansehen so vieler katholischer Lehrer geheiligten Auslegung abgegangen sei, sondern man widerlegte ihn einzig mit exegetischen Gründen." Ferner sagt er *): „Zu bemerken ist, daß durch die von uns gegebene Erklärung die nicht geringe Schwierigkeit, die, wenn Matth. 19, 9. und I. Cor. 7, 12—16. zwei verschiedene Ausnahmefälle sind, unlösbar erscheint, die Schwierigkeit nämlich, daß der Apostel dann über das Gebot Christi hinausgegangen ist und zur Ausnahme πορνεία eine andere hinzugefügt habe, von selbst hinwegfällt. — Der Heiland bezieht sich mit den Worten (bei Lukas 16, 19.) nur auf die Ehe in dem neuen Gottesreiche, d. h. inwieferne sie von seinen Anhängern eingegangen werden würde, nicht aber auf die Ehe im Allgemeinen, so daß unsere Ansicht von der Exceptionsformel mit der ausnahmslosen Unauflöslichkeit einer christlichen Ehe vollkommen besteht. — Die hier vorgelegte und begründete Erklärung erweist sich endlich als die richtige durch die Anwendung des biblisch-hermeneutischen Grundsatzes der analogia fidei. In keiner der übrigen evangelischen und apostolischen Schriften des Neuen Testamentes findet sich nur im Mindesten angedeutet, daß eine christliche (im Reiche Gottes geschlossene) Ehe aufgelöst werden könne, vielmehr ist das Gegentheil hiervon nicht undeutlich ausgesprochen."

Hier werden zwei Fälle nicht genau unterschieden, ob nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. mit I. Cor. 7, 12—16. sich zusammen denken lassen, und ob Paulus wirklich einen Ausnahmefall von einer christlichen Ehe festsetzte. Wie Werner selbst zugesteht und die paulinische Stelle im Sinne der kirchlichen Praxis erklärt, so sind ungleiche Ehen, d. h. sol-

---

*) Zeitschrift von Seitz, S. 159, 202 und 203; siehe oben apoleg. Schreiben S. 16.

che, wovon der eine Theil ein Ungetaufter ist, lösbar, und wurden immer als solche angesehen, während die Apostasie nie eine solche Trennung herbeiführte. Ungleiche Ehen sind aber keine christlichen und darum versteht es sich von selbst, daß sie lösbar sind, weil nur die christlichen absolut unlösbar sind. Daher findet hier keine Ausnahme von dem christlichen Ehegesetze Statt. Soll nun Matth. 5, 32. u. 19, 9. mit I. Cor. 7, 12—16. zusammenfallen, so muß Christus sowohl sein Gesetz, als auch nicht sein Gesetz vortragen, was unmöglich ist. Werner wiederlegt aber selbst die Ansicht des Paulus Burgensis, und dennoch pflichtet er ihr hinsichtlich der Apposition bei!

Wenn es ferner heißt, Christus spreche bei Luk. 16, 18. nur von der Ehe in dem neuen Gottesreiche, nicht aber von der Ehe im Allgemeinen, so heißt dieses, er spricht nicht zugleich von der christlichen und unchristlichen Ehe, wie bei Matth. 5, 32. und 19, 9. Aber damit steht im Widerspruche, was zuvor gesagt wird: „Daß hier (Luk. 16, 18.) die Ausnahme sich nicht findet, erklärt sich recht gut, daß ja an unserer Stelle Christus die Lehre von dem Ehebande nicht ex professo behandelt, sondern nur per transennam, wobei natürlich nur das in Anschlag kömmt, was im Allgemeinen die Ehe auf christlichem Standpunkte charakterisirt; auf eine etwaige Ausnahme einzugehen, dazu war hier gewiß nicht Ort und Stelle.“ Hier heißt im Allgemeinen sprechen, die Lehre von der christlichen Ehe nicht vollständig vortragen; dort aber, auch von nichtchristlichen Ehen sprechen. Nach dieser doppelten Erklärung hat Christus bei Matth. auch von nichtchristlichen Ehen gesprochen, weil er die Apposition erwähnt, und doch abermal nur vollständig das christliche Ehegesetz vorgetragen.

Obwohl sich diese Erklärung selbst widerspricht, so wollen wir doch einen Augenblick annehmen, Christus habe auch, wie Paulus I. Cor. 7, von nichtchristlichen oder ungleichen Ehen gesprochen. Nun ist es aber gewiß, daß er sein Ehegesetz vortrug, und daß sich dieses wesentlich von dem vor-

christlichen unterscheidet. Daher konnte er nicht beiderlei Gesetze verbinden. Gesetzt aber auch, Christus habe auch auf ungleiche Ehen Rücksicht genommen, so würde doch aus dem Gegensatze, der Apposition oder der Exception, sich ergeben, daß ungleiche Ehen eben so lösbar, als die christlichen unlösbar sind.

Wenn ferner auf die analogia fidei hingewiesen wird, daß in keiner der übrigen evangelischen und apostolischen Schriften eine Auflösbarkeit der christlichen Ehe irgendwie angedeutet sei, so muß es um so mehr auffallen, wie derselbe Verfasser den Protestanten gegenüber die ausnahmslose Unauflösbarkeit, welche in den Stellen bei Marcus 10. Luc. 16. und Paulus I. Cor. 7, 10. ausgesprochen sei, in Schutz nimmt, der gewöhnlichen Erklärung katholischer Exegeten gegenüber aber doch diese in Abrede stellen kann, indem er sagt (S. 157): „Christus redet nicht immer mit logischer Genauigkeit, sondern die Volkssprache, in der man öfter etwas unbedingt hinzuzufügen scheint, was man jedoch mit irgend einer Restriction genommen wissen will; diese Restriction muß aber sodann aus dem Contexte oder aus anderweitigen Aussprüchen erhellen. Ein Beispiel eines solchen allgemein und unbedingt ausgesprochenen Satzes, welcher gleichwohl eine Ausnahme zuläßt, ist Matth. XII. 31 und 32. Dort ist doch die Nichtvergebung der Sünde wider den h. Geist so unbedingt, als in irgend einer der die Ehe betreffenden Stellen die Unauflösbarkeit des Ehebandes ausgedrückt. Und dennoch, welcher unter jenen, die bei den die Unauflöslichkeit der Ehe betreffenden Stellen so hartnäckig dabei verharren, daß sie jede Ausnahme ausschließen, welcher von jenen Interpreten spricht sich nicht dahin aus, daß Christus hier nur bezeichnen wolle, daß die Vergebung einer solchen Sünde äußerst schwierig sei, welcher setzt hier nicht wenigstens im Gedanken hinzu, eine solche Sünde wird nicht vergeben, ausgenommen, es empfindet solch' ein Sünder einen tief innerlichen Schmerz darüber und übet strenge Buße? Wenn es nun erlaubt ist, diese unbedingt lautende

Stelle doch mit irgend einer Restriktion zu nehmen, warum auch nicht die betreffenden Stellen Lucä, Marci und Pauli, wenn anders eine solche Exception anderweitig nachweisbar ist."

Wenn Christus die Volkssprache redet, so folgt nicht, daß er unlogisch rede und etwas unvollständig vortrage; sondern nur, daß er keiner abstrakten Sprache sich bediene. Die Erfahrung aber lehrt, daß in der Regel die Volkssprache nicht nur klarer, sondern auch richtiger, als die abstrakte Sprache ist. Wohin kämen wir, wenn wir diesen Grundsatz der Interpretation zu Grunde legten? Wenn die bezeichnete Stelle mit einer Restriktion und nicht buchstäblich interpretirt wird, so ist dieses nur ein Beweis, daß man sie nicht verstanden; indessen hat man schon angefangen, sie wörtlich zu fassen.

Die fortschreitende Entwickelung steht bei dem Punkte, daß der Zusatz: *παρεκτὸς λόγου πορνείας* u. s. w., kein vorhergehendes Ehehinderniß andeute, sondern einen während der Ehe eintretenden Grund bezeichne. Hier, wo wir uns mehr dem philologischen Gebiete nähern, müssen wir uns den Satz Matth. 19, 9. vergegenwärtigen: Wer irgend seine Frau entläßt — *εἰ μὴ* oder *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* — und eine andere heirathet, bricht die Ehe, und wer eine entlassene heirathet, bricht die Ehe. Die Stelle bei Matth. 5, 32. hat den zweiten Vordersatz nicht und als Schlußsatz: *ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι.*

Hier entsteht nun zuerst die Frage, worauf sich die Apposition bezieht. Diese Apposition enthält nach den Interpreten eine absolute oder relative Exception, je nachdem mit der Entlassung das Recht der Wiedervermählung verbunden ist oder nicht. Nun sagen die Vertheidiger der relativen Exception, die Apposition beziehe sich nur auf *ἀπολύσῃ* oder den ersten Vordersatz, nicht aber auf den zweiten: *καὶ ἄλλην γαμήσῃ* *). Werner dagegen behauptet **): „Wer immer

*) Cornel. a Lap. in Matth. 19, 9. τὸ nisi accipi potest pro-

diese Stelle vorurtheilsfrei und unbefangen liest, wird es gestehen müssen, daß es natürlicher und angemessener sei, die Exception auf beide mit *καὶ* innigst verbundenen Zwischensätze zu beziehen, als sie blos auf das *ἀπολύειν* zu restringiren." Ihm gegenüber sagt Schleyer*): „Die Worte *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* bilden keinen nothwendigen Bestandtheil des Satzes, sondern sie könnten auch fehlen, ohne daß grammatisch etwas vermißt würde. Sie enthalten deshalb eine Parenthese, aber nach den Regeln der Logik und Grammatik beziehen sich die Parenthesen nur auf das Vorhergegangene, nicht auf das Nachfolgende, und wenn sie sich auf zwei Handlungen beziehen sollen, müssen sie nach beiden diese Handlung ausdrückenden Verbis stehen. Deswegen kann sich Matth. 19, 9. die Exception nur auf *ἀπολύσῃ*, nicht aber auch auf *γαμήσῃ ἄλλην* beziehen, und eine weitere Beziehung ist eben so wenig möglich, als 5, 32. bei dem ganz gleichbedeutenden *παρεκτὸς λόγου πορνείας*. „Wer sein Weib entläßt, nicht Hurerei halber," will weiter Nichts sagen, als daß man eben wegen ehelicher Untreue die Gattin entlassen dürfe."

Was das Grammatische anlangt, so muß man der Ansicht, welche die Apposition nur auf den ersten Vordersatz beschränkt, vollkommen Recht geben; denn welchen Sinn gäbe wohl der Satz: 'Wer eine andere Frau (nachdem er die erste wegen Hurerei entlassen) nicht wegen Hurerei oder mit Ausnahme der Hurerei heirathet? Wenn aber dieses feststeht, so ist es eben so gewiß, daß die Apposition keine Parenthese ist, oder für sich keinen Sinn gibt, also daß man sagen könnte: Wer irgend seine Frau entläßt, nicht wegen des

prie et exceptive, sed tunc non ad id, quod sequitur: et aliam duxerit, sed tantum ad id, quod praecessit: quicumque demiserit uxorem suam, referendum est, ut ab illo dumtaxat excipiat casum fornicationis, q. d.: quicumque dimiserit uxorem, quod non licet, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, hic moechatur.

**) Zeitschrift, S. 155.

*) In der angeführten Schrift, S. 71.

Ehebruches, wo die Entlassung erlaubt ist. Denn eine Parenthese ist immer ein ganzer Satz und gibt einen vollständigen Sinn, was bei einem Zusatze nicht der Fall ist. Insoferne ist es irrig, ohne Rücksicht auf den zweiten Vordersatz und den Nachsatz die Zusatzworte sich zu denken. Die Frage hätte daher diese sein sollen, ob der erste Vordersatz mit seiner Apposition ohne den zweiten Vordersatz zum Nachsatze paßt. Wenn man also mit Cornel. a Lapide interpretirt: quicumque dimiserit uxorem, quod non licet, nisi ob fornicationem et aliam duxerit, hic moechatur, so ist offenbar ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit dem zweiten Vordersatze und dem Schlußsatze ein Satz, d. h. eine Parenthese: quod non licet, in den Zusammenhang gewaltsam hineingetragen worden. Da ferner die Entlassung noch durchaus nicht Ehebruch ist, so kann man weder sagen: Wer wegen Hurerei seine Frau entläßt, und eine andere heirathet, ist kein Ehebrecher, weil die Apposition nur bei dem ersten Vordersatze steht, noch kann man sagen: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt (was erlaubt ist), und eine andere ehelicht, bricht die Ehe, weil die beiden Vordersätze zusammen sich auf den Nachsatz beziehen.

Daher verfiel man auch auf diese getrennte Auffassung, und nahm zwei Subjekte zu den zwei Vordersätzen an, so daß sowohl der ein Ehebrecher ist, welcher seine Frau entläßt, als auch der, welcher eine andere ehelicht *). Hier be-

*) Maldonat. in Matth. 19, 9. Nostra interpretatione perfecta et absoluta sententia est. Nam si ob aliam causam, quam ob fornicationem, dimiserit, quamvis aliam non duxerit, moechatur, quia uxorem suam moechari facit. Si autem ob fornicationem dimiserit et alteram duxerit, etiam moechatur, non quia adulteram dimiserit, sed quia alteram duxit. Itaque verbum moechatur hoc loco et ad eum, qui ob aliam causam, quam ob fornicationem, uxorem dimiserit, et ad eum, qui, cum ob fornicationem dimiserit, alteram duxerit, referendum est, tanquam si diceret: Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, moechatur, id est, fa-

ging man eine dreifache Verirrung. Denn erstens setzte man *μοιχᾶται* und *μοιχᾶσθει ποιεῖ*, gleich als ob man ohne weiteres aus einem Verbum zwei machen könnte. Zweitens beschränkte man gleichwohl die Exception nur auf den zweiten Satz: si autem ob fornicationem dimiserit et aliam duxerit, während man den ersten Satz so gibt: si autem ob aliam causam, quam ob fornicationem, uxorem dimiserit. Die dritte Willkühr liegt darin, daß man zugleich mit dem zweiten Vordersatze den ersten verknüpft, und doch zwei Subjekte annimmt, da man folgerecht sagen müßte: wer eine andere heirathet (abgesehen, ob er die erste entlassen oder nicht) begeht einen Ehebruch. Daher deutet ihn Cornel. a Lapide auf die Polygamie *), widerspricht sich aber auf dieselbe Weise **), indem er gleichwohl wieder ein einziges Subjekt annimmt, aber den Ehebruch auf doppelte Weise geschehen läßt.

---

cit eam moechari, et quicumque alteram duxerit (quacumque de causa priore dimissa) moechatur, i. e. adulterium contra priorem uxorem committit, ut Marcus interpretatur.

*) In Matth. 19, 9. Sustulit cum libello repudii etiam polygamiam, sive pluratitatem uxorum olim licitam. Itaque hic repetendum est *τὸ* quicumque, hoc modo: quicumque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem, et quicumqne aliam duxerit, moechatur.

**) L. c. Moechatur, inquam, tum dimittendo uxorem, tum aliam ducendo, hoc est, bis moechatur. Christus enim utrumque respondet, quia utrumque quaesierant Pharisaei et utrumque est verum. Non etiamsi vir solum dimittat uxorem castam et innoxiam nec aliam ducat, moechatur, tum quia violat ius matrimonii et uxoris suae, quod est quoddam moechari, tum quia moechatur, id est, facit eam moechari, uti explicat Christus Matth. 5, 32. — Unde tantum a contrario sic inferas: Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur. Ergo qui dimittit uxorem ob fornicationem et aliam ducit, non moechatur quidem dimittendo fornicariam, moechatur tamen aliam ducendo.

Viel einfacher scheint der Satz Matth. 5, 32. zu sein, weil kein zweiter Vordersatz vorkommt, so daß sich die Apposition allein auf ἀπολῦσαι bezieht, zum Zeichen, daß sie auch Matth. 19, 9. nur auf den ersten bezogen werden kann. Jedoch ergibt sich hier eine Schwierigkeit hinsichtlich des Nachsatzes: μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ. Nach der gewöhnlichen Erklärung hat er den Sinn: Er ist die Veranlassung, daß die Entlassene die Ehe bricht, macht sie ehebrechen, oder ist, wenn sie einen Ehebruch begeht, Schuld daran. Schleyer sagt *): „Es schient bei den Juden das Gewöhnliche gewesen zu sein, daß eine namentlich noch im kräftigen Alter entlassene Frau mit einem zweiten Manne sich verehelichte. In Beziehung hierauf sagt nun der Heiland: Wer seine Frau entläßt, macht, daß sie die Ehe bricht, dadurch nämlich, daß sie mit einem anderen Manne sich auf's Neue verheirathet. Also die entlassene Frau tritt durch ihre Wiederverheirathung in ein ehebrecherisches Verhältniß, und der sie entlassende Mann ist die schuldige Ursache davon.“ Diese Erklärung ist aber aus mehren Gründen unstatthaft. Erstens müßte der Ehebruch eine nothwendige Folge sein und immer eintreten; denn der Mann wäre schuldlos, wenn die Frau nicht wieder sich verheirathete. Sodann liegt in der Veranlassung zu einer Sache noch keine Schuld, sondern diese wäre ganz auf der Seite der sich verehelichenden Frau, wenn die Entlassung aus einer gerechten Ursache geschähe. Hier handelt es sich darum, daß der entlassende Ehetheil sich hinsichtlich der Gattin versündigt und zwar in Bezug auf die Ehe, während man sonst annehmen müßte: Er kann sich versündigen, wenn sich die Frau etwa nochmal verehelicht, — eine durchaus sinnlose Erklärung von μοιχᾶσθαι ποιεῖ. Späterhin muß dieser Ausdruck philologisch erklärt werden.

Nimmt man aber diese Interpretation an, so folgt gar nichts, mag man die Exception so oder so fassen, weil von einer ehebrecherischen Handlung gar nicht die Rede ist. Wenn

*) S. 66.

man sagt: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt, der macht sie nicht ehebrechen, so ist dieses unwahr; denn sie kann sich vermählen. Wenn man sagt: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt, der macht sie ehebrechen, so ist dieses unwahr; denn sie kann sich nicht vermählen.

Zuletzt kommt noch in Betracht, daß das ganze Gewicht von dem objektiven Gesetze, welches hier mit μοιχᾶσθαι ποιεῖ ausgedrückt ist, abhängt und daß erst in Folge dieses Gesetzes von einer absoluten oder relativen Trennung, wie man die Exception deutet, die Rede sein kann.

Die Anhänger der relativen Ehetrennung berufen sich aber auf den zweiten Nachsatz: Und wer eine Entlassene ehelicht, bricht die Ehe, indem sie einerseits die Billigkeit geltend machen, wonach es der schuldlosen Gattin untersagt, der schuldigen aber erlaubt wäre, sich zu verehelichen, und andererseits behaupten, daß, wenn die Frau durch die Wiedervermählung die Ehe bricht, die Ehe mit dem Manne noch fortbestehe und er gleichfalls nicht heirathen dürfe, so wie daß Christus durch eine solche Weise der Ehetrennung selbst den Ehebruch begünstigen würde. Alle diese Gründe sind schlagend und vollkommen gegründet. Dagegen erklärt Werner*) die Folgerung, daß durch den Ehebruch das eheliche Band nicht gelöst werde, für etwas zu voreilig; denn man beruft sich darauf, daß in jenem Satze keine Exception stehe. Er behauptet also: „Denn lassen wir es auch zu, daß die wegen der πορνεία Entlassene zu einer neuen Ehe nicht schreiten dürfe nach der Ansicht Christi, so folgt daraus gar nicht, daß der seine Frau der πορνεία halber entlassende Mann keine neue Ehe eingehen dürfe, es bleibt ihm nach dem Wortlaute dieser Stelle immerhin noch unverwehrt, eine andere Frau zu nehmen, wenn sie nur nicht eine entlassene ist. Auch dem Einwurfe, wie doch der Mann, der eine wegen der πορνεία Entlassene heirathet, wenn die Ehe dadurch aufgelöst würde, einen Ehebruch begehen könnte, ließe sich damit begegnen,

*) Zeitschrift von Seitz, S. 160.

indem man etwa sagen würde: Darum kann Jener, welcher eine von ihrem Manne wegen der πορνεία (nach unserem Gegner: Ehebruch) Entlassene heirathet, als Ehebrecher bezeichnet werden, weil er an ihrer Sünde Theil nimmt, diese gleichsam billigt; da sich auch hierbei das Sprichwort anwenden läßt: „Wäre kein Hehler, so wäre kein Stehler.“ Dabei wird übersehen, daß, weil die Ehe ein gegenseitiger Bund ist, der Mann sich verehelichen darf, wenn die Frau, und wenn der Mann, so die Frau.

Ein zweiter Grund gegen die absolute Ehetrennung liegt darin, daß sich die Jünger über die Strenge wunderten und ausriefen: Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe so ist, so frommt es nicht, zu heirathen. Dieses wäre ganz unerklärlich, wenn wegen des Ehebruches die Ehe vollkommen getrennt würde; denn die Schammaianer behaupteten dasselbe. Daher erhebt sich diese Auffassung nicht über das mosaische Gesetz, und dies ist ein weiterer Grund. Christus hätte kein eigenes Gesetz gegeben, sondern sich nur für die strenge Ansicht der Schammaiten ausgesprochen. Dazu käme noch der Widerspruch Christi mit sich selbst, indem er auf der einen Seite die Ehe für unauflösbar und auf der andern doch für lösbar erklärt hätte.

Wenn gegen beide Interpretationen hinsichtlich der πορνεία die grammatischen Gründe sprechen, so ist die Interpretation, welche nur eine relative Scheidung festhält, in Bezug auf die sachlichen Gründe, im vollkommenen Rechte. Gegen beide Ansichten spricht aber der Umstand, daß Christus nur einen einzigen Grund für die absolute oder relative Trennung erwähnt hätte, während sowohl die Protestanten als die Protestanten mehre Gründe annehmen. Nur Jene, welche allein den Ehebruch als Ehetrennungsgrund gelten ließen, würden folgerecht verfahren. Aber man führt Gründe an, warum hier πορνεία allein als Scheidungsgrund angegeben wird *). Mit Recht bemerkt Werner in Bezug

*) Maldonati comment. in Matth. 5, 32. Cur ergo Christus so-

auf den ersten Grund *): „Ich weiß wohl, daß diese Unterscheidung zwischen einem lebenslänglichen Scheidungsgrund und blos zeitweiliger schon früher auf's Tapet gebracht worden ist, und zwar von einigen Kanonisten und Exegeten, aber einzig, um der aus Matth. 19, 9. bei Zugrundelegung der gewöhnlichen Erklärung entstehenden Verlegenheit, einen einzigen von Christus gewollten Scheidungsgrund von Tisch und Bett annehmen zu müssen, zu entgehen. Das Conzil von Trient can. 8. de sacr. matr. redet wohl von einer separatio ad certum und einer Absonderung ad incertum tempus, eine lebenslängliche Scheidung kennt es nicht. Aber auch das corpus iuris canonici weiß nichts davon, daß der Ehebruch an und für sich zu einer lebenslänglichen Scheidung berechtige. Jedenfalls ist diese Unterscheidung in die Stelle bei Matth. 19, 9. lediglich hineingetragen. Jeder,

---

lam excepit fornicationem? Tribus, ut opinor, de causis; prima, quod propter solam fornicationem *absolute et in perpetuum* uxor dimittatur, ita ut, etiamsi sese dimissa correxerit, maritus, si nolit, resumere non debeat.

Secunda, quia adulteram volentem etiam cum marito manere, seseque corrigere, dimittere tamen maritus potest, quia in poenam violatae coniugalis fidei, non in correctionem dimittitur; aliis vero vitiis deditam, emendari tamen volentem, marito dimittere non licet, id antiquae eruditionis auctor Rupertus animadvertit.

Tertia, quia aliae dimittendae uxoris causae propriae non sint matrimonii, sed omnes communes consortii. Nam sive uxor, sive familiaris, sive cognata, sive soror, sive mater sit, si auctor nobis peccandi est, longe est a nobis removenda; adulterium vero causa est uxoris dimittendae propria matrimonii, quia coniugalem fidem violat, quae basis quodammodo matrimonii est, itaque quia contractus civilis est, matrimonium solvit. Ius enim est maxime naturale, ut ei, qui contractus conditiones non servat, contractus rescindatur. Restat, ut ait Augustinus, sacramenti magis vinculum, quod non adulterium, sed sola mors solvit.

*) Zeitschrift von Seitz, S. 199.; apolog. Schreiben, S. 72.

der jene Stelle ohne Vorurtheil und Befangenheit liest, muß, wenn die dort erwähnte πορνεία ein bloßer Scheidungsgrund ist, dafür halten, daß es in Christi Absicht gelegen, diesen und einzig diesen Scheidungsgrund von Tisch und Bett aufzustellen. Ich behaupte aber ferner, daß es ganz gegen den Geist Christi sei, den Ehebruch allgemeinhin als lebenslänglichen Scheidungsgrund zu betrachten.“

Der zweite Grund ist eben so irrig; denn wenn der ehebrecherische Gatte sich bessern will, so hört der Grund der Absonderung auf, wie der h. Thomas lehrt *). Und was den dritten Grund anlangt, daß der Ehebruch die eigentliche Ursache der Ehetrennung ist, während die anderen allgemeine sind, so sieht man nicht ein, wie der Ehebruch, da er sich von selbst versteht, hätte angeführt werden sollen. Aber es gibt ja auch Gründe, die nur der Ehe eigenthümlich sind, z. B. die Unfruchtbarkeit und das später eintretende Unvermögen, weswegen Einige eine Trennung zulassen. Auf keinen Fall ist aber erklärt, wenn der Ehebruch die eigentliche Ursache der Absonderung ist, wie die anderen uneigentlichen verschwiegen werden konnten.

Die vorhergehenden Erörterungen lassen keine andere Annahme mehr übrig, als die Apposition nicht exceptiv zu fassen. Daher machte man den Versuch die Apposition zu γυναῖκα im adjektiven Sinne zu ziehen oder mit einem anderen Grunde zu verbinden.

Dem ersten Versuche, die genannte Apposition nicht im ausschließenden Sinne zu erklären, begegnen wir in der syrischen Uebersetzung, welche μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, übersetzt: die

*) Supplem. qu. 62. a. 2. Dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem poenam. Poena autem corrigens non requiritur, ubi emendatio iam praecessit. Et ideo si mulier de peccato poeniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non poeniteat, tenetur, ne peccato eius consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

keine Ehebrecherin ist. Oder man bezieht diese Apposition auf einen entsprechenden ausschlüssigen Grund, in der Weise: Wer seine Frau wegen eines von dem Ehebruche verschiedenen Grundes entläßt. Allein in beiden Fällen steht der reale Gegensatz: die ehebrecherische Frau, und der Ehebruch entgegen. Die Schwierigkeit ist damit auf keine Weise vermieden, wie Perrone*) glaubt. Daher suchte man einen andern Ausweg und nahm einen idealen Gegensatz an, in der Weise, daß Christus von dem Grunde des Ehebruches abgesehen und sich enthalten hätte, davon zu reden, aus Klugheit oder wegen des Neides der Pharisäer u. s. w.

---

*) De matr. c. II. n. 136. Haec clausula aut referri debet, ut plerique contendunt interpretes, ad priorem Christi sententiae partem, nempe ad dimissionem uxoris, quae non licet nisi ob fornicationem, et tunc hic sensus esset verborum Christi apud Matthaeum: Quicumque ob aliam ab adulterio causam uxorem suam dimiserit, eaque vivente sive adultera sit sive non, aliam duxerit, moechatur; et cessat difficultas; — aut intelligi haec clausula debet, ut alii existimant, in sensu, ut vocant, negativo, ita ut Christus interrogatus a pharisaeis, num liceret dimittere uxorem quacunque ex causa, responderit, non licere quacumque ex causa, sed solum ob causam fornicationis, nihil vero pronuntiaverit de eo, quod fieri possit post eiusmodi dimissionem, aliam nempe uxorem ducere annon, ne pharisaeos offenderet (?). Quod vero hic prudenti (!) silentio Christus pressit, aperuit discipulis, qui cum in domo essent, ut refert S. Marcus, de eodem interrogant eum et absque ulla exceptione perpetuam coniugii indissolubilitatem statuit sive ex parte viri sive ex parte uxoris.

Cornel. a Lapide in Matth. 19, 9. Melius S. Augustinus lib. 1. de adult. coniug. c, 9. τὸ nisi accepit negative, ut τὸ nisi ob fornicationem idem sit, quod extra causam fornicationis. Favent graeca et Syrus, quae habent: non adulteram, quasi Christus tantum velit affirmare, uxorem fidam et castam non posse dimitti, de infida vero, id est, incesta et adultera, nil velit dicere ad vitandam invidiam Pharisaeorum et populi.

Dieser Grund nimmt die bekannte rhetorische Figur an, übersieht aber, daß kein Wort darauf hinweist. Daß Christus wegen der Juden aus Klugheit davon geschwiegen, ist Christi unwürdig.

Eine noch vorkommende Interpretation ist diese *), daß man sagt, Christus habe das, was größer ist, erwähnen wollen, weil sich in diesem Falle das Geringere von selbst verstand. Es ist aber ein größeres Vergehen, eine schuldlose und getreue Gattin zu entlassen, als eine schuldige und ehebrecherische.

Diese Interpretation stützt sich ganz auf die negative Fassung der Apposition, so daß eine Entlassung wegen Ehebruches den Gegensatz bildet. Wäre eine solche Steigerung vorhanden, daß Christus unter dem größeren Verbrechen das geringere einbegreifen wollte, so müßte sie irgendwie angedeutet sein; aber gerade das Gegentheil kommt vor. Denn der Gegensatz mit *μὴ* ist ein negativer, und steht dem positiven gegenüber, so daß, was in dem einen Falle erlaubt,

---

*) St. August. l. c. de adult. coniugat. c. 9. Cur ergo Dominus interposuit causam fornicationis et non potius generaliter ait: Quicunque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, moechatur, si et ille moechus est, qui dimissa fornicante muliere alteram ducat? Credo, quia illud, quod maius est hoc, Dominus commemorare voluit. Maius enim adulterium esse quis negat, uxore non fornicante dimissa alteram ducere, quam si fornicantem quis dimiserit, et tunc aliam duxerit. Non quia et hoc adulterium non est, sed quia minus est, ubi fornicante dimissa altera ducitur.

Dieselbe Erklärung findet man bei Arcudius, welcher zu den Worten des h. Basilius (epp. 199.): Si enim Dominus dixit: Si quis relinquat uxorem fornicationis causa, facit eam moechari, ex eo, quod eam adulteram vocet, praecluserit ei coniunctionem cum alio, bemerkt: Basilius loquitur de muliere iniuste relicta; haec enim verba: Facit eam moechari, ad eum tantum pertinent, qui iniuste uxorem dimittit, sed si mulierem etiam iniuste dimissam alteri nubere vetat, quanto magis dimissam propter adulterium?

in dem anderen verboten ist. Dazu kommt aber noch, daß der ganze Zweck dieses Ehegesetzes einer solchen Interpretation widerspricht; denn Christus wollte die unbedingte Unauflösbarkeit der christlichen Ehe aussprechen und konnte nicht zugleich oder allein den Gradunterschied in der Versündigung durch unrechtmäßige Entlassung angeben. Eben so ist zu bemerken, daß die Entlassung immer aus einem Grunde geschieht und man daher nicht den Gegensatz zwischen einer schuldigen und unschuldigen, wohl aber den zwischen einer durch Ehebruch und andere Vergehen schuldbeladenen Frau ziehen kann. Hier kann sogar eine zwar nicht ehebrecherische, aber sonst schuldige Gattin, z. B. eine mordlustige, eher die Entlassung verdienen.

II.

Philologische Erklärung.

Die Schwierigkeiten, welche die biblischen, von der Ehe handelnden Stellen darbieten, haben wir kennen gelernt, und zugleich gesehen, welche Punkte eine besondere Berücksichtigung verdienen. Diese sind der Sinn von *πορνεία*, der gesammten Apposition und des *μοιχᾶσθαι ποιεῖ*, ein Sinn, welcher philologisch ermittelt werden muß.

Hinsichtlich der *πορνεία* werden drei Bedeutungen geltend gemacht, eine eigentliche und eine abgeleitete und außerdem will Werner noch darthun, daß *πορνεία* mit *ἀπιστία* bei Paulus 1. Cor. 7, 12—16. gleichbedeutend sei.

Unter *πορνεία* verstehen die Interpreten eine unerlaubte, gegen das Geschlechtsverhältniß gerichtete Handlung, und begreifen darunter sowohl die Hurerei der Ehelosen, als der Verehelichten, so daß sie bei den Gatten mit dem Begriffe von Ehebruch noch nicht erschöpft ist*). *Πορνεία* bedeutet

*) Cornel. a Lapide in Matth. 5, 32. Verum interpretes passim prisci et novi proprie hic accipiunt fornicationem, quae

daher ein ganzes Geschlecht von Sünden, nämlich die Sünde gegen die Keuschheit im Allgemeinen, zwischen Verheiratheten oder Unverheiratheten, sei sie natürlich oder unnatürlich.

Hier kommt uns die erste falsche Voraussetzung und irrige Anwendung von πορνεία bei Matth. 19, 9. u. 5, 32. entgegen. Brenner behauptet nämlich, πορνεία bezeichne ursprünglich nur die Geschlechtssünde unter Unverheiratheten, und führt folgende Gründe an*): „1. Eine in der Ehe unerlaubte Vermischung würde er gewiß mit dem eigentlichen Worte bezeichnet haben, um so mehr, da er hier als Gesetzgeber auftrat, und die einzige Ursache angab, wegen welcher der Mann seine Frau entlassen darf. 2. In denselben Texten sprach er von πορνεία und μοιχεία, ein Zeichen, daß er beide Worte wohl von einander unterschied, und ihnen den eigentlichen Sinn unterlegte. 3. Πορνεία kommt auch sonst in den neutestamentlichen Schriften als Hurerei vor, und wird von μοιχεία ausdrücklich unterschieden Matth. 15, 19.; 1. Cor. 6, 9.; Hebr. 13, 4. Er fügt jedoch hinzu (S. 210): „Da jedoch diese Erklärung immer noch manchen Anstand finden kann, auch deswegen, weil sie von jenen der Väter abweicht, und πορνεία auch in der Schrift als μοιχεία oder überhaupt als sündhafter Geschlechts-Umgang, Röm. 1. 29.; Eph. 5, 3. steht, so läßt sich dennoch strenge beweisen, daß Christus selbst den Ehebruch nicht als Grund einer völligen zu einer neuen Heirath berechtigenden Trennung, sondern nur einer äußeren Absonderung der Eheleute angegeben hat."

Nach Brenner hat also πορνεία keine allgemeine Bedeutung, so daß es nicht auch für μοιχεία steht, obwohl er durch die angeführten Stellen sich selbst wiederlegt. Werner dagegen sagt geradezu**): „Es läßt sich auch nicht im

---

in coniugata est moechia sive adulterium, quare per fornicationem hic intellige adulterium, sodomiam etiam cum coniuge, sed renitente, et omnem illicitum concubitum, ut patet c. Meretrices 32. q. 4.

*) Dogmatik, III. B. S. 207.

**) Zeitschrift von Seitz, S. 168.

Mindesten diese weitere Bedeutung des Wortes πορνεία sprachlich rechtfertigen." Ferner *): „Ist es nicht höchst auffallend, daß während bei Matth. 5, 32. und 19, 9. das Vergehen, welches der Mann durch Eingehung einer neuen Ehe oder durch Entlassung sich zu Schulden kommen läßt, mit μοιχᾶται und μοιχᾶσθαι ποιεῖ bezeichnet wird, für den Scheidungsgrund stets der Ausdruck πορνεία, Hurerei, nicht μοιχεία, die spezifische Bezeichnng des Ehebruches (= Hurerei) vorkommt? — Es kann also durchaus nicht ein haltbarer Grund aufgefunden werden, warum an beiden Stellen bei Matth. statt der spezifischen Benennung μοιχεία die generische πορνεία gewählt worden. Es fehlt also aller exegetische Grund, πορνεία an beiden Stellen als Ehebruch zu erklären. Will man demnach nicht die tropische Bedeutung gelten lassen, so bleibt nichts übrig, als unter πορνεία die einfache Hurerei zu verstehen."

Darauf ist kurz zu erwiedern, daß πορνεία nicht mit μοιχεία zusammenfällt, sondern auch noch andere Geschlechtssünden in sich schließt, wie Corn. a. Lapide (l. c.) gezeigt. Damit stimmt ferner die Praxis der Kirche überein, welche auch wegen solcher Sünden eine Absonderung gestattet **). So ermahnt Tobias seinen Sohn: „Hüte dich, mein Sohn, vor aller Unkeuschheit (ab omni fornicatione), und laß neben deinem Weibe nie ein Laster von dir hören." Jede Unkeuschheit und die Unkeuschheit ohne nähere Bestimmung sind identisch.

Wir haben daher durch Belege nachzuweisen: 1. daß πορνεία sowohl von Verheiratheten als Unverheiratheten, und 2. sowohl von der natürlichen, als unnatürlichen Ge-

---

*) Apolog. Schreiben, S. 73 u. 76.

**) Sanchez. de matrim. X. d. 4. n. 15. — non tantum verum adulterium naturale comprehendi, sed omnem concubitum, per quem fit carnis divisio. — S. Thomas, supplem. qu. 62. a. 1. Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium.

schlechtssünde prädicirt wird. Von den namhaften Exegeten ist uns keiner bekannt, der, wie Brenner und Werner, den ersten Satz bestritte und *πορνεία* allein auf die Ehelosen beschränkte. Hinsichtlich des zweiten Punktes sagt Estius*), daß *πορνεία* die unerlaubte Geschlechtsversündigung des Mannes mit einem Weibe bezeichne, und schließt damit die unnatürliche Sünde aus.

Einige Stellen genügen. Gerade Röm. 1, 29., wo *πορνεία* allein neben Sünden anderer Art steht, muß es den weitesten Umfang haben und die Sünden bezeichnen, welche im Vorhergehenden erwähnt werden, daß nämlich sowohl das männliche als weibliche Geschlecht den rechten Gebrauch des Geschlechtstriebes verließ.

Die wichtigste Stelle ist I. Cor. 6, 18.: *φεύγετε τὴν πορνείαν* (fugite fornicationem). *Πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων* (qui autem fornicatur) *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.* Hier muß unter *πορνεία* jede Art von Wollust inbegriffen sein, weil jede eine Versündigung gegen den eigenen Leib ist. Zu dieser Stelle bemerkt Estius: Notandum, sub nomine fornicationis omne genus impudicitiae in hac sententia comprehendi. Non enim dubium, quin peccet in suum corpus, qui quicquam eiusmodi commiserit, sive illud sit secundum naturam, sive contra naturam.

I. Cor. 7, 2. befiehlt der Apostel wegen der Wollust (*διὰ τὰς πορνείας* — propter fornicationem) zu heirathen. Die Ehe ist aber ein Schutzmittel gegen jede unerlaubte Geschlechtshandlung.

Diese Stellen beweisen genugsam, daß *πορνεία* in der allgemeinsten Bedeutung vorkomme, und daß *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* die unerlaubte Geschlechtsbefriedigung in und außer der Ehe auf unnatürliche oder natürliche Weise bezeichne.

Die hier aufgestellte Bedeutung ist die eigentliche. Da

---

*) Ad Rom. 1, 29. *πορνεία* = fornicatione — comprehenditur omnis illicitus concubitus viri cum foemina.

man aber unter πορνεία auch eine uneigentliche Hurerei, die Sünde gegen Gott und den Götzendienst, versteht, so muß im Allgemeinen bemerkt werden, daß eine uneigentliche Bedeutung nur durch einen Zusatz entstehe. Wir reden so von dem Lichte und Auge des Geistes. Christus sagt von den Jüngern: Ihr seid das Licht der Welt, das Salz der Erde. Findet sich daher zu πορνεία ein solcher Zusatz, so verliert es die natürliche Bedeutung.

Nimmt man bei Matth. 5, 32. und 19, 9. eine uneigentliche Bedeutung an, so irrt man zweifach; denn erstlich wird die Grundbedeutung von πορνεία durch kein Wort verändert und sodann müßte wegen jeder Sünde — denn jede ist eine Hurerei gegen Gott — die Ehe getrennt werden *). So der h. Augustin, der jedoch diese Ansicht späterhin verwarf oder bezweifelte. Ihm folgte Petrus Lombardus **), der

*) Maldonat sagt zu Matth. 5, 32. und nach ihm Corn. a L. Quidam ob omnia peccata, quae in scripturis fornicatio vocari solent, licere putant uxorem dimittere, ut sentire videtur Origenes (tract. in Matth. 7.) et Augustinus (serm. dom. l. 1.) et Strabus. Sed illud est nimis dilatare sententiam, quam videmus Christum maxime restringere voluisse et maiorem pene Christianis dimittendarum uxorum, quam Iudaeis dare licentiam; omnia enim vere peccata fornicatio vocantur, quia per ea a Creatoris avertemur amore et ad creaturarum amorem convertimur. Quare et ipse Augustinus (l. 1. retract. c. 19) hoc retractasse visus est, saltem de eo dubitasse.

**) De sacr. IV. d. 39. 3. 4. Potest (fidelis infidelem) licite dimittere, quia in infideli est fornicatio, si non corporis, tamen mentis. Causam enim fornicationis Dominus excepit. Fornicationem vero generalem et universalem intelligere cogimur, non modo scilicet corporalem, sed et spiritualem, de qua Aug. in gloss. 1. ait: Idololatria et quaelibet noxia superstitio fornicatio est. Dominus autem permisit et causa fornicationis uxorem dimitti, sed non iussit; et sic dedit Apostolo locum monendi, ut qui voluerit non dimittat; potest tamen licite dimittere. Si enim fornicatio carnis detestanda est in coniuge, quanto magis fornicatio mentis, id

auch den Unglauben bei Paulus I. Cor. 7, 12. darunter versteht, und keinen Nachfolger mehr gefunden zu haben scheint.

Wenn diese Interpretation nach Inhalt und Form unhaltbar ist, so muß es noch mehr die von Werner aufgestellte sein, welcher unter *πορνεία* nicht jegliche Sünde, wie der h. Augustin und Andere, sondern nur den Abfall vom Glauben oder die *ἀπιστία* bei Paulus I. Cor. 7, 12—16. versteht. Diese Ansicht ist völlig neu, und er irrt sich, wenn er Vorgänger zu haben glaubt; denn ehedem faßte man jede Sünde, die Wollustsünde so gut als den Unglauben und den Götzendienst, darunter zusammen.

Um hier summarisch zu verfahren, wollen wir die *ἀπιστία* bei Paulus I. Cor. 7, 12. und die von Werner angeführten Stellen prüfen.

Wenn ungleiche Ehen zwischen Christen und Nichtchristen Statt haben, so ist die *ἀπιστία* nichts anderes, denn das Nichtgetauftsein, oder der objektive Unglaube. Denn im Gegensatze zu *ἀδελφὸς* ist *ἄπιστος* nur der Nichtchrist, der nicht unser Glaubensgenosse ist, mag er sonst welche subjektive Ansicht und Zuneigung zum Christenthume wie immer haben. Ein solcher Ungläubige ist sowohl der Catechumen, als der Heide und Jude, welche ihrer Religion treu bleiben; dahin gehört aber nicht der Apostat, obwohl er subjektiv ein Ungläubiger oder Götzendiener ist. Der objektive Unglaube ist daher keine Sünde.

Das Ergebniß aus den alttestamentlichen Stellen spricht

---

est infidelitas? Si autem quaeris, an propter aliud vitium nisi propter infidelitatem vel idololatriam possit dimitti, attende, quod Augustinus ait, 27. qu. 1.: Si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria, non est dubitandum, et avaritiam fornicationem esse. — Ex his apparet, quod non solum infidelitas, sed etiam quaelibet concupiscentia, quaè perniciose turpiterque corrumpit, fornicatio spiritualis est, per quam vir uxorem vel uxor virum dimittere potest. Consulit tamen Apostolus, ne fidelis dimittat infidelem volentem cohabitare, nec a Deo revocare.

Werner so aus *): „daß die metaphorische Bedeutung, sowohl, weil sie im alten Testamente so durchgreifend ist, daß das Verbum זָנָה größtentheils so gebraucht wird, die Nomina זְנוּת und תַּזְנוּת immer in der tropischen Bedeutung und nie in der eigentlichen Bedeutung vorkommen, — für die Exceptionsformel μὴ ἐπὶ πορνείᾳ und παρεκτὸς λόγου τῆς πορνείας in Betracht gezogen werden könne; — daß wir es hier nicht mit einem Ausdrucke zu thun haben, der nur hie und da typisch gebraucht wird, von welchem die eigentliche Bedeutung noch immer im Sprachgebrauche die vorherrschende ist, sondern daß uns hier ein Nomen vorliegt, das unter den Hebräern vielleicht gar nie in der eigentlichen Bedeutung gebraucht, und schon ursprünglich zur Bezeichnung der geistigen Hurerei gebildet worden, oder von welchem doch jedenfalls sehr frühzeitig schon die eigentliche Bedeutung ganz außer Curs gekommen ist; denn sowohl das Hauptwort תַּזְנוּת als זְנוּת, wovon πορνεία nur die Uebersetzung ist, kommen immer nur in der tropischen Bedeutung, nie in der eigentlichen vor".

Dagegen ist erstens zu bemerken, daß sowohl das Zeitwort זָנָה, als auch das Substantiv זְנוּת in der eigentlichen Bedeutung vorkommt. Nur zwei Stellen. Genes. 38, 24. heißt es: Thamar hat gehurt (זָנְתָה) und es scheint, daß sie schwanger sei von der Hurerei (לִזְנוּנִים). Und Numer. 25, 1. lesen wir: das Volk befleckte sich durch Hurerei (לִזְנוּת) mit den Töchtern Moabs. Wenn תַּזְנוּת nicht vorkommt, so ist dieses zufällig. Der Beweis würde nur Kraft haben, wenn dargethan werden könnte, daß es gar nicht vorkommen kann. Man wird doch nicht die Schrift für einen philologischen Apparat halten wollen.

Ja, selbst wenn keine eigentliche Bedeutung von זָנָה vorkäme, so könnte man nicht schließen, daß es nur eine uneigentliche Bedeutung habe. Denn die uneigentliche Bedeutung, welche allein durch einen Zusatz entsteht, ist ohne die

*) Apolog. Schreiben, S. 32 und 33.

eigentliche gar nicht denkbar. Es müßte bewiesen werden, daß זָנָה ohne den Zusammenhang — für sich — mit dem Begriffe der Sünde zusammenfalle.

Endlich beweist selbst dieses, die Richtigkeit zugegeben, in Bezug auf Matth. 5. u. 19. gar nichts; denn unter dem Unglauben ist bei Paulus keine Sünde zu verstehen. Ueberhaupt können Stellen aus dem alten Testamente hier gar keinen Beweis liefern.

Wir wenden uns nun zum neuen Testamente. Die erste Stelle Apoc. 2, 14., wonach sich Einige nach der Lehre des Balaam der Hurerei hingeben (πορνεῦσαι) und von Götzenopfern essen, bezieht sich erstens auf Christen, und hat daher keine Beweiskraft, und sodann heißt hier Hurerei im Gegensatze zu dem Essen vom Götzenopfer nicht der Abfall von Gott allein, sondern die Sünde der götzendienstlichen Hurerei.

Der Beschluß der Synode zu Jerusalem Act. 15, 20. 29., sich von der Hurerei zu enthalten, betrifft ebenfalls nur Christen, und zweitens die götzendienstliche Hurerei, weil es im Gegensatze und in Verbindung mit dem Essen vom Götzenopferfleische steht, denn die gewöhnliche ist allgemeines Verbot.

Wenn die Juden Joh. 5, 39. 40. 41. sagen, sie seien nicht aus Hurerei geboren, sondern hätten den Einen Vater Gott, oder wenn sie ein ehebrecherisches Geschlecht heißen, so wird — alles Uebrige zugegeben — die Sünde des Unglaubens und die aus dem Unglauben hervorgehenden Sünden bezeichnet. Der objektive Unglaube ist damit nicht gemeint. Die Stelle Hebr. 12, 16., welche von einem πόρνος und βέβηλος spricht, gilt gleichfalls nur von apostasirenden Judenchristen, und hätte an sich keine Beweiskraft, da sie nicht mit dem objekitven Unglauben bei Paulus zusammenfällt.

Dieses sind die Stellen, welche für πορνεία den Begriff der paulinischen ἀπιστία darthun sollen, Stellen, in denen auch nicht einmal eine Spur davon vorkommt, weil Werner immer nur den subjektiven Unglauben vor Augen

hat. Aber auch selbst in dieser Bedeutung fallen die meisten Stellen hinweg. Stellt man nun einen Vergleich zwischen allen diesen Stellen und zwischen Matth. 5, 32. und 19, 9. an, so ergibt sich, daß πορνεία in den ersteren Stellen die tropische Bedeutung durch einen Zusatz erst gewinnt, während in den letzteren Stellen gar kein Zusatz vorkommt, welcher die primitive Bedeutung zur abgeleiteten oder bildlichen erhöbe. Denn bekanntlich kann das Wort an sich nur die primitive Bedeutung haben. Dieses Uebersehen läßt Werner ausrufen *): „Bedenkt man noch, daß Christus zu Schriftgelehrten und Pharisäern spricht, denen der alttestamentliche Sprachgebrauch auf das Genaueste bekannt war, wie läßt sich da nur annehmen, daß sie den Herrn nicht auf der Stelle verstanden haben sollten?" Völlig unwahr aber ist es, was er weiter sagt: „Auch gewöhnliche Juden waren durch die Vorlesung der h. Schriften in den Synagogen hinlänglich mit dem Umstande vertraut, daß der betreffende Ausdruck im alten Testamente überall nur die geistige Hurerei des Götzendienstes (!) anzeige."

Da sich der Begriff der πορνεία bei Paulus auf alle Nichtchristen, seien es Juden oder Heiden, seien sie Götzendiener oder Catechumenen, erstreckt, so reicht es nicht hin, um den objektiven Unglauben für πορνεία zu gewinnen, wenn Werner nur den Abfall von der christlichen Lehre zur nichtchristlichen aus dem Begriffe der πορνεία in beiden Stellen bei Matth. ausscheiden will. Zudem gelingt ihm selbst dieses nicht, wenn er aus dem Umstande, daß seit den Zeiten der Makkabäer unter dem Volke Israel sich durchaus gar keine Neigung mehr zum Abfalle von der Religion Jehova's zeigte, den Schluß zieht **), „daß die Schriftgelehrten und Pharisäer aus gutem historischen Grunde den Ausnahmsfall der πορνεία nur auf einen ursprünglichen götzendienerischen Ehetheil, wenn nämlich ein Gläubiger wi-

*) Apolog. Schreiben, S. 33.

**) Daselbst, S. 36.

der das Gesetz, wie dies zu Esra's Zeiten geschehen ist, ein götzendienerisches Weib zur Ehe genommen, oder, was damals, zu Christi Zeiten, nicht selten geschah, auf den Fall, daß der heidnische Ehemann ein Jehova-Verehrer wurde, das Weib aber beim Götzendienste verharrte, beschränken." Hier herrscht ein offenbarer Widerspruch; denn die Absicht ist: den Abfall zu der nichtchristlichen Lehre aus dem Begriffe der *πορνεία* auszuschließen, während die Begründung den Abfall von dem Judenthume zum Heidenthume ausschließt. Eben so unerklärlich ist es auf der anderen Seite, wie ein Wort darum seine ganze oder theilweise Bedeutung verlieren soll, weil das damit Bezeichnete nicht mehr vorkommt. Nach dieser Regel würde das Wort Ehebruch in einem Lande, wo er nicht vorkäme, seine Bedeutung ganz oder theilweise einbüßen. Nur so viel hätte behauptet werden können, daß die Juden diesen Fall, weil das Wort Hurerei seine Bedeutung verloren, gar nicht oder nur wenig begriffen. Wenn beide Fälle bei Matth. und Paulus identisch wären, so müßte folgen, daß die Juden noch weniger diesen Fall begriffen, als die Corinther, welche sich darüber, wie überhaupt über das christliche Ehegesetz belehren ließen.

Da aber beide Stellen nicht zusammen gehören, da ferner *πορνεία* in keiner Weise das Ungetauftsein bezeichnen kann, so ist von *πορνεία* in den genannten Stellen jeder uneigentliche Begriff auszuschließen und dieses Wort in seiner Wurzelbedeutung und nach seinem vollsten Umfange zu fassen.

Die Apposition bildet das zweite Objekt der Untersuchung. Nach den bisherigen Erörterungen ist es schlechterdings unmöglich, die genannte Apposition in einem exclusiven Sinne zu nehmen. Nicht nur die Widersprüche, welchen die seitherige exegetische Versuche nicht entgehen konnten, sondern auch der ganze Inhalt und Zusammenhang führen nothwendig dazu, die Zusatzworte in einem einschließenden Sinne zu nehmen. Nun kommt es darauf an, ob dieser einschließende Sinn auch philologisch gerechtfertigt werden

kann. Wenn z. B. Christus sagt, er werde bis zum Weltende bei den Jüngern sein, so will er nicht sagen, daß sein Beistand hierauf aufhöre. In diesem Sinne müssen auch die Zusatzworte sich interpretiren lassen. Hier müssen sich aber für die Formel bei Matth. 5, 32. *παρεκτὸς λόγου* und für die zwei Varianten bei Matth. 9, 19. *μὴ* und *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, Belege finden lassen.

Was die erste Formel anlangt, so kann die Präposition *παρεκτὸς* mit *ἕως*, *χωρὶς*, selbst mit *καὶ* wechseln. Wir wollen hier nur Beispiele anführen. Jerem. 37, 20. heißt es: Sie sollten Jeremias täglich einen Laib Brod geben. Der Urtext weicht ab; die LXX. haben *ἔξωθεν οὗ πέσσουσιν*, die Vulg.: excepto pulmento.

I. Esdras 1, 4. 6. heißt es: Und alle sollen ihn unterstützen mit Silber — außerdem, was sie freiwillig opfern — und 6. — außer dem Freiwilligen. Der Urtext hat עִם, die LXX. *μετὰ τοῦ ἑκουσίου*, und V. 6. *πάρεξ ἑκουσίων* — die Vulgata: excepto, quod voluntarie — exceptis his, quae sponte.

II. Esdras 5, 18. heißt es: Man bereitete alle Tage einen Ochsen — außer dem Geflügel. Der Urtext und die LXX. haben Und, die Vulgata: exceptis volatilibus.

III. Kön. 10, 13. lesen wir: Der König Salomon gab der Königin von Saba Alles, was sie wollte, — außer dem, was er sonst gab. Der Urtext hat: מִלְּבַד, die LXX.: *ἐκτὺς πάντων, ὧν ἐδεδώκει*, die Vulgata: exceptis his, quae ultro obtulit.

Was die Formel: *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, anlangt, so kommen hier mehre Stellen im einschließenden Sinne vor. Ps. 13, 3. heißt es: Keiner ist, der Gutes thut, selbst nicht Einer, nach dem Urtexte: אֵין גַּם־אֶחָד, nach der LXX.: *ἕως ἑνός*. An unserer Stelle konnte לֹא oder אֵין stehen, und der Sinn ist: Wer irgend seine Frau entläßt, selbst nicht wegen Hurerei, oder (wie die LXX. sagen) = bis auf die Hurerei, und eine andere ehelicht, ist ein Ehebrecher.

Wenn Christus sagt, Marc. 9, 36.: *ὃς ἐὰν ἓν τῶν*

τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἐὰν ἐμὲ δέξηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται, ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με, so schließt sich Christus nicht selbst aus, sondern er will sagen; er nimmt nicht blos mich auf, sondern auch den, der mich sandte.

Zu der dritten Formel: εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, findet sich eine auffallend ähnliche Stelle, welche bisher ganz falsch interpretirt wurde, nämlich Matth. 10, 9. 10. im Vergleiche zu Marcus 6, 8.

Wenn Marcus sagt: ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον· μὴ πήραν, μὴ ἄρτον, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν (Vulg. = nisi virgam tantum): so lesen wir bei Matth.: μὴ κτήσησθε χρυσὸν, μηδὲ ἄργυρον, μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν, μηδὲ δύο χιτῶνας, μηδὲ ὑποδήματα, μηδὲ ῥάβδον· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἐστιν.

Der Unterschied zwischen beiden Berichten liegt darin, daß der Herr nach Marcus einen Stab zu tragen erlaubt, nach Matthäus aber verboten hätte. Die gewöhnliche Erklärung löst diesen Widerspruch durch die Annahme, die zwei Evangelisten hätten unter dem Stabe etwas Anderes verstanden; Matthäus hätte Stab im eigentlichen Sinne gefaßt, Marcus aber darunter die Macht, Wunder zu wirken, welche der Stab Moses hatte, verstanden. Oder man faßt den Stab in beiden Berichten metaphorisch, bei Marcus als den Stab der Hülfe und des Trostes, weil es heißt (Ps. 22, 4.): Deine Ruthe und dein Stab, sie trösteten mich; bei Matthäus als den Stab der Macht, weil es heißt (Ps. 2, 9.): Du leitest sie mit eisernem Stabe.

Mit Recht bemerkt Maldonat, es sei undenkbar, daß Christus Gold, Silber, Geld, Gürtel, Schuhe und Tasche im eigentlichen, und nur Stab im metaphorischen Sinne genommen habe. Daher faßt er Stab im eigentlichen Sinne, so jedoch, daß die Evangelisten mit widersprechenden Worten dasselbe sagten, indem er fortfährt: Uterque enim non Christi verba, sed sensum exponens, voluit significare, Christum Apostolis

praecepisse, ne quid haberent, praeterea, quae essent in praesentem usum necessaria. Id Matthaeus significavit dicens, ne virgam quidem; virgam enim pauperrimus quisque habet. Marcus significavit dicens: sed virgam tantum. Nam qui virgam tantum habet, nihil superfluum habet, sicut dixit Iacob (Gen. 32, 10.): In baculo meo transivi Iordanem istum: id est, pauper, nihil habens, nisi baculum in manu more mendici. Indessen leidet diese Interpretation an demselben Fehler, als die getadelte; denn da er „Stab" nicht eigentlich faßt, so kann er ihn nur uneigentlich verstehen. Diese Interpretation könnte aber eben so gut auf alle übrigen Glieder, auf das Gold, die Röcke u. s. w. ausgedehnt werden, so daß von der ganzen Spezifikation dasselbe Gesetz gelten müßte. Ist aber dieses der Fall, so findet sich innerhalb dieser Glieder selbst wieder eine Ausnahme, was unmöglich ist. Dazu kommt aber noch, daß die Evangelisten entweder den Sinn des Herrn nicht begriffen, oder nicht vollständig wiedergegeben hätten. Beides ist jedoch unrichtig.

Wenn aber die Evangelisten dieselben Worte, wenn auch nicht in demselben Zusammenhange berichteten, so muß doch der Inhalt derselbe sein. Die Abweichung kann sich nur auf Nebendinge erstrecken. Sehen wir auf die Stellung, welche der Stab unter den übrigen Gliedern einnimmt, so steht er bei Matth. an der letzten Stelle. Damit soll offenbar die Grenze von dem, was die Jünger nicht mit sich nehmen sollen, ausgedrückt werden. Betrachten wir dagegen Marcus, so steht zuerst, daß sie nichts mit sich nehmen sollen; also ein allgemeiner Satz, der durch die Vereinzelung veranschaulicht werden soll. Da nun Matthäus diesen allgemeinen Satz nicht zuvor angibt, so zählt er alle Glieder auf, von dem, was man am meisten bedarf, bis zu dem Stabe, den man am wenigsten bedarf; denn dieser ist überall zu bekommen. Schwerer sind die Lebensmittel, am schwersten ist aber das Gold, womit man sich das Nothwendige verschaffen kann, zu erlangen.

Daher gibt Marcus die Grenze an, wenn er an die zweite Stelle den Stab setzt. Bei der Grenzbestimmung handelt es sich aber darum, ob das letzte Glied einschlüssig oder ausschlüssig gesetzt wird. In welchem Sinne aber *εἰ μὴ ῥάβδον* bei Marcus zu nehmen sei, erhellet aus Matth. 10, 10, nämlich einschlüssig; folglich hat *εἰ μὴ* einen inclusiven Sinn, und der Text lautet daher: daß sie nichts mit auf den Weg nehmen sollten bis auf den bloßen Stab, d. h. selbst den Stab nicht.

Ein schlagenderes Beispiel könnte nicht aufgefunden werden, um die versuchte inclusive Interpretation von *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* und damit auch von den übrigen Zusatzformen unwiderlegbar zu begründen. Denn die *πορνεία* ist hier die Grenze, bis zu welcher sich die Ausnahme erstreckt, wie dort *ῥάβδος* das letzte Glied ist. Dort wird vom Größten zum Geringsten, was ausgenommen werden konnte, vom Golde bis zum Stabe, wie hier von den anderen Gründen bis zur Hurerei, dem Geringsten, was ausgenommen werden kann, fortgegangen. Obwohl sie aber gegenseitig einen Unterschied an sich tragen, so sind sie doch hinsichtlich des obersten Gesetzes, welches keine Ausnahme zuläßt, gleichgestellt und sämmtlich darin inbegriffen. Schon aus diesem Grunde erklärt es sich, wie bei Matth. diese Apposition stehen, bei den übrigen Evangelisten und bei Paulus dagegen ausgelassen werden konnte, ohne den Inhalt zu beeinträchtigen. Denn hätte dort ein Evangelist gesagt, Christus habe befohlen, nichts auf den Weg mitzunehmen, weil sie alles von den Gläubigen erhalten sollten, ohne die speziellen Fälle zu erwähnen, oder hätte Marcus nur gesagt: sie sollen nichts, *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον*, mit auf den Weg nehmen, und hätten die übrigen nur berichtet, sie sollten nichts auf den Weg zu sich nehmen: der Sinn wäre immer derselbe.

Durch diese Belege, die noch vielfach vermehrt werden könnten, ist die inclusive Fassung der zwei oder drei Exceptionsformeln hinreichend befestigt und begründet.

Es bleibt noch die Bedeutung von μοιχᾶσθαι ποιεῖ Matth. 5, 32. philologisch zu gewinnen und zu begründen übrig. Unhaltbar ist die Annahme von Gratz, weil durch nichts gerechtfertigt, daß μοιχᾶσθαι ποιεῖ ursprünglich in dem zweiten Satze: Und wer eine Entlassene ehelicht, μοιχᾶται, stand, also daß er sie ehebrechen machte. Aber auch er begeht einen Ehebruch, weil die Ehe ein gegenseitiges Verhältniß ist. Wenn man also μοιχᾶσθαι ποιεῖ nur auf den Vordersatz beziehen kann, so ist die gewöhnliche Interpretation, der entlassende Ehetheil mache sich schuldig an dem Ehebruche, welchen der entlassende durch die Wiedervermählung begeht, ganz irrig, weil er gar keine Sünde beginge, wenn keine Vermählung erfolgte, und weil diese nicht immer erfolgt. Es wäre die Entlassung aus irgend einem Grunde nur dann sündhaft, wenn eine Wiedervermählung erfolgte. Nach der Absicht des Herrn muß aber ein nothwendiger Zusammenhang bestehen; denn nirgends spricht er so unbestimmt.

Den Juden gegenüber, welche den Scheidebrief gaben, will er nämlich sagen, daß eine solche Entlassung, welche die Ehetrennung auf irgend eine Weise bezweckt, durchaus sündhaft, also hier ehebrecherischer Natur sei. Hätte der Herr nur gesagt, der entlassende Ehetheil begehe ein Unrecht, so hätte er sich über das alte Testament nicht erhoben; denn Gott erklärt durch den Propheten Malachias (2, 16.), daß die Entlassung ein Unrecht gegen den entlassenen Ehetheil sei. Daher konnte hier der Herr nur ein besonderes Unrecht, das gegen den entlassenden Eheheil begangen werde, also nur eine ehebrecherische Handlung verstehen.

Auf der anderen Seite aber wäre eine solche Erweiterung, wodurch μοιχᾶσθαι ποιεῖ mit μοιχᾶται zusammenfiele, eben so undenkbar, wie jene zu laxe Auffassung, wodurch jeglicher Grad des Ehebruches aufgehoben ist. Wenn man nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. vergleicht, so ersieht man, daß an der letzteren Stelle, wo der ehebrecherische Ehetheil sich sogar wieder verehelicht, μοιχᾶται zum Unterschiede von Matth. 5, 32. steht, wo von dem bloßen Entlassen

die Rede ist, und daher auch ein anderer Nachsatz, nämlich *μοιχᾶσθαι ποιεῖ*, folgt. Daher ist ein doppelter Nachweis nothwendig, daß nämlich *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* selbst eine ehebrecherische Handlung bedeute, und daß sie geringer sei, als der vollendete Ehebruch, der mit *μοιχᾶται* ausgedrückt wird.

Zunächst sind die Beziehungen, welche der Ehebruch zuläßt, näher zu betrachten. Hier kommen nur die einheitlichen oder die subjektiven in ihrer Beziehung zu den objektiven in Betracht. Der Mensch verletzt die Ehe, welche Eheverletzung entweder das objektive Band der Ehe auflöst oder nicht. Da aber ganz gewiß das subjektive Band, die eheliche Liebe und Treue, aufgehoben wird, so ist Ehebruch ein unrichtiger Ausdruck, wenn die subjektive Verletzung der Ehe das objektive Band nicht löst; auf jeden Fall aber eine euphemistische Bezeichnung, statt der Versündigung gegen die Ehe. Gegen die Ehe kann aber auf eine dreifache Weise gesündigt werden. Erstens kann die eheliche Liebe aufhören, indem sie sich einer andern Person zuwendet; sodann kann das eheliche Leben durch Absonderung von Tisch und Bett aufgehoben, oder eine Entfernung, um die Ehe nicht mehr vollziehen zu dürfen, und endlich drittens eine Versündigung mit einer anderen Person stattfinden, nachdem die erste Gattin entlassen wurde oder nicht.

Die Schrift führt also diese drei Eheverletzungen an. In Bezug auf den ersten Fall sagt der Herr: Matth. 5, 28., daß Jeder, welcher eine Frau begierlich ansieht, im Herzen schon die Ehe gebrochen habe. In Bezug auf den dritten Punkt sagt der Herr Matth. 19, 9.: Wer seine Frau aus irgend einem Grunde bis auf die Hurerei entläßt, und eine andere ehelicht, bricht die Ehe. Eine solche Verehelichung entspricht vollkommen der Geschlechtssünde mit einer andern Person, ohne daß die Frau entlassen wurde. Der zweite, mitten inne liegende Fall ist hier Matth. 5, 32. ausgesprochen, wo nur von der Aufhebung des ehelichen Lebens die Rede ist. Dieses ist mehr als eine geistige und weniger als eine leibliche Versündigung.

Betrachtet man Matth. 5, 28. und 32., so sieht man, daß überall *αὐτὴν* steht, und doch ist es gewiß, daß die Frau, durch deren begierlichen Anblick gesündigt wird, schuldlos sei. *αὐτὴν* hat daher die Bedeutung: gegen sie oder in Bezug auf sie die Ehe verletzen. Daher sagt Marc. 10, 11., daß der entlassende und sich wiedervermählende Gatte gegen sie die Ehe breche (*μοιχᾶται ἐπ' αὐτὴν*). Daher kann auch Matth. 5, 32. nur diese Bedeutung haben, daß er sich gegen sie oder an ihr versündige.

Wenn es weiter feststeht, daß die That an sich schon, nicht erst in Bezug auf den Erfolg sündhaft ist, so kann man *ποιεῖ* nicht als Veranlassung zu einem möglichen Ehebruche, sondern als wirkliche ehebrecherische Handlung interpretiren. Zudem drückt *ποιεῖ* überall einen bewirkenden Grund aus. Wörtlich übersetzt würde daher *μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ* heißen: Er thut ehebrechen gegen sie, d. h. er begeht eine ehebrecherische Handlung in Bezug auf sie.

Die Entwickelung der ehebrecherischen That führt selbst auf die Richtigkeit dieser Interpretation hin. Denn der Wille, einen Ehebruch zu begehen, ist die erste Stufe; ein Werk, das aus dieser Gesinnung hervorgeht, ist die zweite Stufe, und endlich das Werk des Ehebruches die dritte Stufe. Mit dem Willen beginnt der Ehebruch und mit dem Werke vollendet er sich, so daß jeder Akt, der von der ehebrecherischen Gesinnung kommt, aber nicht selbst der Akt des Ehebruches ist, in der Mitte liegt. Gerade diese Stufe drückt *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* aus; denn nicht umsonst steht eine doppelte Handlung. Weil nämlich das Entlassen ein Akt ist, welchem auch eine andere Absicht zu Grunde liegen kann, so wird die Handlung nicht nach ihrer vollen und wesenhaften Kraft als *μοιχᾶται*, sondern in eigenschaftlicher Weise, als *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* ausgedrückt. So wird auch bei der ersten Stufe zum Unterschiede von der letzten entsprechend: *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*, hinzugesetzt. Es setzt sich aber immer die erste Stufe mit der folgenden fort; so daß die ehebrecherische Gesinnung die erste, ein aus dieser Ge-

sinnung stammendes, an sich nicht ehebrecherisches Werk die zweite, und die ehebrecherische Gesinnung nebst dem ehebrecherischen Werke die dritte Stufe ist.

In Bezug auf das Sprachliche bemerken wir, daß *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* die Uebersetzung der hiphilischen Form ist. Winer sagt*), daß die Umschreibung des Hiphil (Piel) im Neuen Testament blos stehe, wo eine Veranlassung ausgedrückt werden soll, statt *ποιεῖν ἵνα*, und verweist auf die Stellen, Matth. 5, 32., 8, 25.; Luc. 5, 34.; Joh. 6, 16. Aber unsere Stelle widerlegt nach dem Gesagten bereits diese Behauptung, noch mehr aber, wenn man die andern Stellen erwägt. Matth. 8, 25. heißt es von Christus: *καὶ ἐποίησεν αὐτὸν (τυφλὸν) ἀναβλέψαι*. Denn Christus war nicht die veranlassende, sondern die bewirkende Ursache, daß der Blinde sah. Luc. 5, 34. ist die Rede vom Fasten-Lassen (*ποιῆσαι νηστεύειν*), so lange der Bräutigam bei den Jüngern ist, und Joh. 6, 10. sagt der Herr zu den Aposteln, daß sie die Schaaren sich setzen lassen sollten (*ποιήσατε — ἀναπεσεῖν*). Diese zwei letzteren Beispiele sind offenbar von den ersteren zwei verschieden; denn hier ist nur eine einzige bewirkende Ursache, dort sind ihrer zwei. Aber selbst hier drückt *ποιῆσαι — νηστεύειν — ἀναπεσεῖν* keine bloße Veranlassung, sondern eine bewirkende Ursache aus, daß sie fasten oder sich niederlassen.

Wenn man daher diese doppelte bewirkende Ursache unterscheidet, so läßt sich keine auf das *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* anwenden, wenn nach der gewöhnlichen Interpretation nur von einer Veranlassung zum Ehebruche die Rede sein soll. Man kann sagen, daß die entlassene Frau eine solche ist, gegen welche die Ehe gebrochen wurde. Man muß daher unterscheiden, ob nur eine oder zwei Ursachen zu einer Handlung zusammen wirken, wie bei der Heilung des Blinden oder dem Fastenlassen. Der Zusammenhang selbst muß hier unterscheiden, wiewohl auch die letztere Art häufig mit dem

*) Grammatik des neutest. Sprachidioms, II. Aufl. S. 27.

Anlaßgeben u. s. w. zusammenfällt. Wenn es daher heißt II. Paralip. 21, 11.: „Joram baute Höhen in den Städten Juda's und machte die Einwohner zu Jerusalem huren und Juda sündigen", so zeigt der Zusammenhang, daß hier zwei Ursachen zusammenwirken. Wenn es aber heißt, Deuter. 24, 4., daß der entlassende Mann die entlassene Frau, welche sich verehelichte, nicht mehr ehelichen dürfe. „Damit du nicht dein Land sündigen machest (תַּחֲטִיא)," so ist dieses eine verkehrte Uebersetzung, weil nicht das Land zur Sünde gereizt, sondern weil gegen dasselbe gesündigt wird. Die Schrift erklärt selbst den Sinn dieses Satzes, indem sie Levit. 18, 27., wo von den Gräueln der Geschlechtsverirrung die Rede ist, sagt: „Alle diese Gräuel haben die Einwohner des Landes gethan, die vor euch waren, *und haben das Land verunreinigt*. Darum hütet euch, damit nicht auch euch das Land ausspeie, wenn ihr solches thut, wie es das Volk ausgespieen, das vor euch war."

Von dem neuen Testamente wollen wir nur ein einziges Beispiel anführen. Wenn es Luc. 7, 29., 30. 35. heißt: „Und alles Volk, welches ihn hörte, und die Zöllner rechtfertigten Gott, und ließen sich mit der Taufe des Johannes taufen. — Die Pharisäer und Gesetzeskundigen aber verachteten den Rathschluß Gottes in Bezug auf sich, indem sie sich vor ihm nicht taufen ließen. V. 35. Und die Weisheit wurde von allen ihren Kindern gerechtfertigt," so soll nach Corn. a Lap. die hiphilische Form: sie rechtfertigten Gott, den Sinn haben: sie bekannten und priesen die Gerechtigkeit, Güte und Vorsehung Gottes, daß er ihnen den Täufer Johannes gesandt hatte. Nirgends jedoch kommt eine Hinweisung auf ein Preisen Gottes vor; vielmehr sagt die Schrift dieses immer mit unzweideutigen Worten. Wäre dieses wahr, so mußte der Gegensatz, V. 30., lauten: Die Pharisäer lästerten Gott. Jedoch ist auf beiden Seiten nur von einer That die Rede, daß nämlich die Einen sich taufen ließen, die Anderen nicht. Dem Verachten entspricht aber die Anerkennung und Aufnahme; der Nichtvollziehung die

Verwirklichung des Planes Gottes. Rechtfertigen heißt also hier Gott die Ehre und das Recht geben nicht durch die Gesinnung allein, sondern auch durch das Werk, und sonach recht gegen Gott handeln. Dieselbe Bedeutung hat aber auch *μοιχᾶσθαι ποιεῖ*, welche öfter in den hiphilischen Formen vorkommt, So heißt עָרַם im Hiphil auch weise handeln, Sprüchw. 15, 5.

Da nun durch innere und äußere Begründung die Bedeutung von *μοιχᾶσθει ποιεῖ* festgesetzt ist, so soll das gewonnene Resultat durch den Zusammenhang noch veranschaulicht werden. Dazu eignet sich am besten Matth. 19, 9., weil die Entlassung eine geringere Stufe als die Wiedervermählung in dem Werke des Ehebruches ist. Aus diesem Grunde kann man beide Sätze nicht trennen und jeden mit *μοιχᾶται* verbinden; aber auch zu dem ersten kann man nicht einen beliebigen Schlußsatz: er sündigt, setzen, sondern der allein richtige ist: *μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ*, nach der begründeten Interpretation: Er handelt gegen sie ehebrecherisch. Der vollständige Sinn ist also: Wer aus irgend einem Grunde bis auf den Grund des Ehebruches seine Frau entläßt, handelt gegen sie ehebrecherisch; wer sie aber nicht nur entläßt, sondern sogar eine andere heirathet, der bricht die Ehe.

In demselben Sinne kann man sagen: Wer aus irgend einem Grunde bis auf den Fall der Beleidigung seinem Mitmenschen zürnt, ihm Schaden zufügt und ihn tödtet, der ist ein Mörder. Hier kommen die drei Stufen vor, wovon die eine die andere einschließt. Will man den Schlußsatz auf jeden Vordersatz allein beziehen, so muß eine Modifikation eintreten. Im ersten Falle ist der Sinn dieser: Wer seinem Mitmenschen zürnt, ist ein Mörder im Herzen. So sagt Johannes (I. 3, 14.): „Wer seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder." Will man den zweiten Vordersatz hervorheben, so muß der erste dazu gedacht werden, und der Sinn ist dieser: Wer aus Zorn seinem Mitmenschen Schaden zufügt, der handelt gegen ihn mordsüchtig. Die dritte

Stufe schließt die erste und zweite in Bezug auf das äußere Werk ein, welches aber hier mit dem Todschlage zusammenfällt.

Cornelius a Lapide trennt nach der dritten Erklärung, die er anführt, die beiden Vordersätze und bezieht jeden auf den Nachsatz in ausschlüssiger Weise, indem er sagt: Wer seine Frau wegen der Hurerei entläßt, und eine andere ehelicht, bricht zwar nicht die Ehe, indem er eine Ehebrecherin entläßt, wohl aber dadurch, daß er eine andere ehelicht. Als Beispiel führt er an: Wer das Fasten bricht ohne Dispensation und sich berauscht, sündigt. Wer also mit der Dispensation nicht fastet, sündigt nicht, aber dadurch, daß er sich berauscht *). Dieses Beispiel dient allerdings zum Beweise für die angegebene Erklärung; aber die Interpretation selbst ist irrig, weil diese Ausschließung nur einseitig ist. Will man sie aber auch auf den zweiten Vordersatz ausdehnen, so entsteht dieser irrige Sinn: Wer seine Frau entläßt, aber sich nicht verehelicht, bricht die Ehe. Alle übrigen Beispiele, die man sonst anderweitig für die gewöhnliche Interpretation anführt, erweisen sich als unhaltbar.

III.

Einheitliche Erklärung.

Die philologischen Erörterungen hatten den Zweck, aus sprachlichen Gründen die innere Harmonie des christlichen Ehegesetzes in den Stellen bei Matth. 5, 32. u. 19, 9. darzuthun, und insbesondere nachzuweisen, daß die allein in

---

*) Corn. a Lap. in Matth. 19, 9. (Ergo) qui dimittit uxorem ob fornicationem et aliam ducit, non moechatur quidem dimittendo fornicariam, moechatur tamen aliam ducendo. Simile est, qui dicit: Qui ieiunium violat sine dispensatione et se inebriat, hic peccat. Ergo qui non ieiunat cum dispensatione, non peccat, sed inebriando se peccat.

diesen Stellen vorkommende Apposition im inclusiven Sinne genommen werden könne und solle.

Da die Exception in ihrer exceptiven Fassung den ganzen Zusammenhang und Sinn verdunkelte, so wird sie in ihrem rechten Verständnisse auch der Lichtpunkt sein müssen, der auf das ganze Gesetz Klarheit und Helle verbreitet. Daher werden jetzt auch die übrigen von der Ehe handelnden Stellen bei Markus, Lukas und Paulus sowohl hinsichtlich dieser Apposition, als nach ihrem Inhalte, Unterschiede und Zusammenhange recht gewürdigt werden können.

Hinsichtlich der Apposition ist zuerst der Gegensatz, in welchem sie steht, zu untersuchen. Dieser Gegensatz liegt in den Worten: *ὃς ἂν ἀπολύσῃ*, nach der Vulgata Matth. 5, 32.: omnis, qui dimiserit, und nach Matth. 19, 9.: quicunque dimiserit. Diese Uebersetzung ist zwar richtig, aber nicht wortgetreu; denn die Allgemeinheit (quicumque) liegt im ganzen Contexte und bezieht sich vielmehr auf die Entlassungsgründe. Uebrigens steht auch Matth. 5, 28. und 41. *πᾶς* und *ὅστις* in demselben Sinne, wie das einfache *ὃς* und V. 22. abwechselnd *πᾶς* und *ὃς*.

Schon aus diesem Gegensatze: Wer irgend entläßt, geht hervor, daß dem *παρεκτὸς λόγου πορνείας* nicht entgegen stehen kann: Wer aus einem anderen Grunde, als dem der Hurerei, seine Frau entläßt; denn dieser theilweise Gegensatz müßte bei einem Satze, der die Grundnorm für die Ehe enthält, ausdrücklich hervorgehoben sein, wie Galat. 1, 19.: *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.* Wäre in dem Vordersatze eine theilweise Entgegensetzung angedeutet, so wäre es unmöglich, die Apposition einschlüssig zu nehmen. Dagegen liegt der allgemeine Gegensatz in dem einfachen Satze: wer irgend entläßt, gemäß dem logischen Grundsatze, wonach das Wesentliche überhaupt mit allen Individuen zusammenfällt. Dieser uneingeschränkte Gegensatz ergibt sich ferner, wenn man auf die Anfrage und auf das mosaische Gesetz, worauf sich Christus bezieht, Rücksicht nimmt. Die Pharisäer fragten ihn,

ob es erlaubt sei, aus irgend einer oder aus jeder Ursache (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν) die Frau zu entlassen. Das mosaische Gesetz aber ist selbst in der allgemeinsten Form Matth. 5, 31.: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὑτοῦ, ausgesprochen. Es kann also der Satz nur so ergänzt werden: Wer aus irgend einer Ursache bis auf den Fall der Hurerei seine Frau entläßt, ist ein Ehebrecher.

Auch der Streit der beiden Schulen hinsichtlich der Entlassungsgründe ist nur so zu verstehen, daß die Schammaianer allein den Ehebruch, die Hillelianer aber den Ehebruch und jeden anderen Grund gelten ließen. Christus erhob sich aber über beide Schulen und ohne Rücksicht, mochte die Ehe wegen Hurerei oder aus einem anderen Grunde gelöst worden sein, erklärte er die Ehe, mag irgend ein Grund, selbst die Hurerei, vorhanden sein, für unauflösbar. Der vollkommene Gegensatz müßte also heißen: ὃς ἂν κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ γυναῖκα ἀπολύσῃ κ. τ. λ. Daß aber Christus nicht den vollen Gegensatz ausdrückte, hat seinen Grund darin, daß auch das mosaische Gesetz Deuter. 24, 1. nur das ἄσχημον πρᾶγμα erwähnt. Das christliche Ehegesetz ist so allgemein und ausnahmslos gefaßt, als die übrigen Gesetze, welche die Bergpredigt Matth. 5. enthält. Bei keinem Gesetze findet eine Beschränkung Statt, zum Beweise, daß hier die Apposition weder eine absolute, noch eine relative Trennung ausdrücken kann.

Dieses hindert jedoch den Herrn nicht, daß er die Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes erwähnt, ohne die disziplinäre Seite aufzuheben. So verbietet er Matth. 5, 34. das Schwören überhaupt; ohne daß er das disziplinäre Element des Schwörens verbot. Auf dieselbe Weise drückt er auch hier unter der πορνεία einen Grund aus, weswegen im alten Bunde die Entlassung Statt finden durfte. Aber er erhob sich darüber, wie bei dem Schwören, und schnitt jeglichen Grund in ethischer, nicht in disziplinärer Beziehung ab. Daher kann die Apposition nach der Analogie der übrigen Gesetze nur aus dem mosaischen Gesetze erklärt

werden; Christus konnte keine andere Stelle, als Deuter. 24, 1. im Auge haben, wo ein disziplinärer Grund, nämlich *ἄσχημον πρᾶγμα*, vorkommt.

Damit ist nur erklärt, wie er von *πορνεία* sprechen konnte, und welche Veranlassung ihm dazu geboten war. Er berücksichtigt nämlich die Frage der versuchenden Pharisäer, welche gerade in Deuter. 24, 1—4., wie bewiesen, ihren Grund hatte, und ergänzt somit seine Antwort nicht in Bezug auf den Inhalt, sondern in Bezug auf die Form. Vollständig müßte also die Frage heißen: Ist es erlaubt, seine Frau aus jeglichem Grunde, oder nur wegen einer schändlichen Sache zu entlassen? Oder das Gesetz müßte in der Weise lauten oder interpretirt werden: Wenn jemand seine Frau haßt (aus irgend einem Grunde), weil (zumal) er an ihr etwas Häßliches findet, d. h. wenn Jemand seine Frau aus irgend einem Grunde bis auf den der häßlichen Sache haßt u. s. w. Denn Matth. 5, 31. heißt das Gesetz nur: Wer irgend seine Frau entläßt, gebe ihr den Scheidebrief. Das Gesetz muß aber doch vollständig allegirt sein; nun ist aber nur dann das Gesetz vollständig, wenn das Entlassen überhaupt identisch ist mit dem Entlassen aus irgend einem Grunde bis auf den der Hurerei.

Wenn nun Christus dennoch nur die schändliche Sache als Entlassungsgrund anführt, so hat dieses seinen Grund darin, daß er buchstäblich auf Deut. 24, 1. Rücksicht nimmt. Daß hierbei *παρεκτὸς λόγου πορνείας* ganz mit dem *ἄσχημον πρᾶγμα* übereinstimme, ersieht man aus einiger Vergleichung. *λόγος*, welches höchst selten (Act. 10, 23.) als Grund und Ursache vorkommt, ist ganz das hebräische דָּבָר, welches dem Sinne nach *πρᾶγμα* bedeutet. Zufällig ist es, daß hier דָּבָר nach dem Inhalte auch Grund bedeuten kann; denn mit עֶרְוַת bildet es Einen Begriff, schändliche Sache.

Die Präposition, welche Deuter. 24, 1. nicht steht, kann im Hebräischen לְבַד oder מִלְּבַד sein. Dieser letztern, aus zwei Präpositionen bestehenden Form entspricht vollkom-

men *παρεκτός*, obwohl man auch die erstere Form aus zwei Präpositionen bestehen lassen kann. Der Grund aber zu dieser Zusammenziehung der zwei Sätze Deut. 24, 1.: wenn sie nicht Gnade findet, weil — zumal er etwas Häßliches an ihr findet, liegt darin, daß כִּי selbst zweideutig ist und heißen kann: zudem, wenn, oder, zumal. Vorzüglich hat diesen Sinn *ἐπὶ*, vgl. Röm. 5, 12. = *ἐφ' ᾧ*. So sagt Adam Genes. 3, 10.: er fürchte sich, weil (כִּי) er nackt sei, vor Gott zu erscheinen, obwohl dieses Nacktsein nicht der einzige Grund ist. Auch in das neue Testament ging diese Bedeutung über. Luc. 23, 40. sagt der eine Schächer zu dem andern: Du fürchtest Gott nicht, zudem daß du (*ὅτι*) desselben Verbrechens schuldig bist. *ὅτι* kann hier nicht: obschon heißen, da man Gott nicht blos, wenn man gesündigt, fürchten muß.

Zunächst kommt hinsichtlich der Apposition der Umfang und der Inhalt der *πορνεία* zu bestimmen. Was sich aus der früheren Entwickelung herausstellte, daß *πορνεία* jegliche Geschlechtssünde bedeute, das ergibt sich auch durch die Vergleichung mit עֶרְוַת דָּבָר, wovon es dem Sinne nach die Uebersetzung ist. An einer einzigen Stelle Deuter. 13, 14. (15 nach dem Urtexte) kommt es noch vor. Es ist von der Verunreinigung des Lagers durch Unflath die Rede, und endlich heißt es V. 14.: „Es soll dein Lager heilig sein, und nichts Schändliches (עֶרְוַת דָּבָר) soll an dir gesehen werden.“ Die LXX. übersetzen richtig: *καὶ οὐκ ὀφθήσεται ἐν σοὶ ἀσχημοσύνη πράγματος.* Die Vulgata sagt abweichend: Et nihil in eis (castris) appareat foeditas. Der Zusatz: *ἐν σοὶ*, ändert ganz den Sinn; es kann von keinem Unflathe, sondern nur von einer Verunreinigung in geschlechtlicher Beziehung die Rede sein. Daher heißt es auch V. 16.: „Wenn Jemand unter euch ist, der im Traume des Nachts verunreinigt wurde, der gehe hinaus vor das Lager.“ עֶרְוָה allein oder im Allgemeinen heißt Blöße, Nacktheit, so daß erst der Zusammenhang die besondere Blöße bestimmt. Es kommt עֶרְוַת הָאָרֶץ = nuditas terrae, Genes. 42, 9., und בְּשַׂר עֶרְוָה

= caro nuditatis, Exod. 28, 42., vor. Am häufigsten ist letztere Bedeutung, besonders Lev. 18 und 20.; z. B. 18, 7.: „Die Schande deines Vaters und deiner Mutter sollst du nicht blößen.“ Wenn Levit. 18, 27. alle aufgeführten Geschlechtssünden mit dem allgemeinen Namen תּוֹעֵבָה, Greuel bezeichnet werden, so folgt daraus nicht, daß עֶרְוָה nicht *πορνεία*, sondern *βδέλυγμα* bezeichne; denn nicht alle Geschlechtssünden, sondern nur die angeführten sind Gräuel. Wenn de Wette sagt *): עֶרְוַת דָּבָר bedeute etwas Unanständiges, Häßliches, vielleicht einen körperlichen Fehler, so findet sich für diese vagen Ausdrücke, unter welche man Alles subsumiren kann, keine einzige Parallele. Wäre nur so Allgemeines bezeichnet, so ließe sich der Streit der beiden Schulen gar nicht denken.

Selbst die ganze Entwickelung dieses Begriffes weist darauf hin, daß sich Blöße ursprünglich auf das Geschlechtsverhältniß bezog. Von Adam und Eva heißt es (Genes. 2, 25.), daß beide nackt waren (עֲרוּמִּים) und sich nicht schämten; aber als sie vom Versuchbaume gegessen, merkten, daß sie nackt seien (עֵירֻמִּם), und sich Schürzen aus Feigenblättern flochten. Daraus ergibt sich, daß sich die Blöße zunächst an dem Theile, den sie mit Feigenblättern bedeckten, fühlbar und bemerkbar machte. Es bedeutet daher עֶרְוַת דָּבָר keinen leiblichen Fehler, welcher häßlich ist, sondern ein Werk der Schande, *ἄσχημον πρᾶγμα*, im eigentlichen Sinne des Wortes, weswegen es keinen geringeren Umfang als *πορνεία* hat. Diese Bedeutung war auch Jedermann klar; ein Zweifel entstand erst darüber, ob auch andere Gründe zur Entlassung berechtigten. Dieser knüpfte sich an Deuter. 24, 3., wo gar kein Grund erwähnt ist, in Rücksicht auf 24, 1., wo nur *ἄσχημον πρᾶγμα* als Entlassungsgrund ausdrücklich vorkommt, und wo es noch nicht klar war, ob dieses der einzige oder der höchste Grund der Entlassung sei. Daher erdachte man sich zunächst solche Gründe, welche auf

*) Exeget. Handbuch zum N. T. z. Matth. 5, 31.

die Blöße und Nacktheit lauteten und dem ἄσχημον πρᾶγμα nachgebildet waren. So führte man als Gründe an: wenn sich die Frau mit bloßem Haupte, Halse, Busen oder Arme sehen ließ. Auch hoben wohl die Schammaianer außer dem Ehebruche noch die übrigen, unter πορνεία = ἄσχημον πρᾶγμα fallenden Sünden als Entlassungsgründe hervor.

Betrachten wir drittens den Zusammenhang der Apposition mit den einzelnen Satzgliedern, so ist es klar, was den ersten Vordersatz anlangt, daß ἀπολῦσαι überhaupt nicht im neutralen Sinne ohne ein Motiv zu fassen sei. Da die Entlassung einen Zweck und einen Grund haben muß, weswegen sie eintritt, so kann sie keinen fremdartigen, sondern nur einen mit der Ehe ganz enge verbundenen Zweck und Grund haben. Der Zweck der Entlassung besteht darin, daß die eheliche Gemeinschaft aufgehoben werde. Ob aber dadurch schon auch das Band getrennt werde, dieses liegt nicht in dem subjektiven Endzwecke. Ausgeschlossen ist daher von dem Motive der Effekt, welcher mit dem Entlassen verbunden ist. Dieses kann die absolute oder relative Eheauflösung herbeiführen, je nachdem die Ehe die einfache oder sakramentale Heiligkeit hat.

Man legt daher in ἀπολῦσαι zu wenig und zu viel hinein, wenn man auf der einen Seite die Entlassung auf die neutestamentliche Absonderung bezieht, oder wenn man auf der anderen Seite behauptet, daß man hier das ἀπολῦσαι im Sinne der Juden, wo eine Wiedervermählung erfolgte, zu fassen habe. Denn der Sinn, welcher hier dem Entlassen unterlegt wird, resultirt erst aus einem ganzen Satze. Daher bedeutet hier ἀπολῦσαι das Entlassen der Gattin, um die eheliche Gemeinschaft aufzuheben. Die Grenze, bis zu welcher diese Gemeinschaft aufgehoben wird, liegt in dem nächsten Zwecke des Entlassens noch nicht ausdrücklich. Wäre die Interpretation: Entlassen mit dem Rechte der Wiedervermählung oder wegen der bloßen Absonderung, gegründet, so müßte sich dieser Sinn in den Satz: Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w., aufnehmen lassen. Dadurch

entsteht aber der größte Widerspruch; denn was soll der Satz bedeuten: Wer irgend seine Frau entläßt, mit dem Rechte der Wiedervermählung, oder um sich nur zeitlich zu trennen, und eine andere heirathet, der bricht die Ehe?

Wenn man nun die Apposition herbeizieht, so ersieht man, daß sie keine Exception enthalten kann. Denn wer eine Ehebrecherin in der Absicht, die Ehe zu trennen, und nicht, sie dadurch zur Besinnung und Besserung zu bringen, entläßt, handelt selbst aus ehebrecherischer Absicht. Will man nur dieses disziplinäre Entlassen darunter verstehen, so ist man genöthigt, dem ἀπολῦσαι eine doppelte Absicht zu Grunde zu legen und zu einer Willkühr seine Zuflucht zu nehmen. Von einer solchen Entlassung kann also hier nicht die Rede sein, um so mehr, wenn man bedenkt, daß die Jünger und Zuhörer gar keinen Begriff davon hatten, weil jede Entlassung im alten Bunde zugleich mit dem Rechte der Wiedervermählung verbunden war. Nach Malach. 2, 16. fand nur der Unterschied Statt, daß die eine Entlassung sündhaft, die andere unsündhaft war, obwohl in beiden Fällen eine Wiedervermählung Statt hatte. Erst aus dem Schlußsatze und aus dem ganzen Contexte ergibt es sich, daß nur mehr eine Entlassung Statt finden kann. Ursache und Wirkung können aber nicht in einem und demselben Satze verbunden stehen. Es ist also exegetische Willkühr, wenn Zenger *) den Satz so interpretirt: „Wenn ein Mann außer dem Falle der verübten Unzucht sein Weib entläßt, so gibt er ihr durch die Entlassung Anlaß, daß aus ihr das wird, was eine wegen der Unzucht entlassene bei ihrer Scheidung schon ist, eine Ehebrecherin, wenn sie sich nach der Scheidung wieder verheirathet. Denn wenn ein Mann ein geschiedenes Weib heirathet, begeht er einen Ehebruch. Der Mann, welcher außer dem Falle der Unzucht sein Weib entläßt, veranlaßt bei ihr durch die Entlassung den Ehebruch,

*) Neuer Versuch einer genauen — Erklärung der Stellen der heil. Schrift — über die Ehe. München 1819. S. 41.

und der Mann, welcher das geschiedene Weib heirathet, vollführt ihn. Der Mann aber, welcher sein Weib ihrer Untreue, der verübten Unzucht wegen entläßt, trennt sich von ihr als von einem untreuen Weibe, von einer Ehebrecherin, und der Mann, welcher so ein Weib heirathet, setzt den schon während der ersten Ehe ihrerseits begonnenen unzüchtigen und ehebrecherischen Wandel fort; er nimmt sie als ein untreu gewordenes Weib, als eine Ehebrecherin, und lebt mit ihr, als eine Ehebrecherin, ebenfalls als Ehebrecher."

Hier wird das subjektive und objektive Moment, das Motiv und der Effekt vermengt. Dieses ersieht man daraus, daß hinsichtlich der zu entlassenden Ehebrecherin gesagt wird, sie setze den Ehebruch nur fort. Aber gerade dieses war darzuthun, ob eine Ehebrecherin nach ihrer Entlassung sich noch gegen die bestehende Ehe versündige, d. h. den Ehebruch noch fortsetze. Denn die Wiedervermählung begründet, wenigstens subjektiv eine neue Ehe, und die Frau kann keine Ehebrecherin sein, wenn das Band gelöst ist, trotzdem, daß sie früherhin eine Ehebrecherin war. Welche Tautologie ist es ferner, zu sagen: Der Mann, welcher sein Weib ihrer Untreue wegen entläßt, trennt sich von ihr als von einer Ehebrecherin? Es könnte ja, wenn der während der Ehe eingetretene Ehebruch in der Wiedervermählung nur fortgesetzt wird, auch der Fall eintreten, daß der erste Mann stürbe; wäre wohl auch hier die Wiedervermählung ein fortgesetzter Ehebruch? Oder wie kann durch die Entlassung allein eine Veranlassung zur Wiedervermählung und zum fortgesetzten Ehebruche liegen, wenn das Motiv allein in Anschlag kommt? Indem so hier das Motiv und der Effekt identifizirt werden, erlangt das μοιχᾶσθαι ποιεῖ gleichfalls einen doppelten Sinn; denn bei der schuldlos Entlassenen ist er die Veranlassung zum Ehebruche, bei der Ehebrecherin aber die Veranlassung zur Fortsetzung des Ehebruches.

Damit ist der Zusammenhang der Apposition mit dem ersten Vordersatze und dem Schlußsatze dargethan; es muß

aber derselbe Zusammenhang auch zwischen dem ersten und zweiten Satze nebst dem Nachsatze dargelegt werden. Schon früher wurde nachgewiesen, daß sich die Apposition nicht auf den ersten und zweiten Vordersatz, sondern nur auf den ersten beziehe, daß es sich aber weiter darum handle, zu untersuchen, ob der erste Vordersatz allein ohne den zweiten den Begriff: *μοιχᾶται*, gebe. Dieses wurde verneint, weil das Entlassen, selbst aus ehebrecherischer Gesinnung hervorgegangen, niemals den Begriff des Ehebruches erschöpft.

Es müßte daher noch ein zweites Glied hinzukommen, um das christliche Ehegesetz nach seiner zweiten Entwickelungsphase darzustellen. Wenn es der erste Vordersatz allein mit der Gesinnung und der eigenschaftlichen, aus ehebrecherischer Gesinnung stammenden Handlung zu thun hat, so bezieht sich der zweite auf das vollendete Werk, die Vollziehung dieser Gesinnung in dem adäquaten Werke der Wiedervermählung. Schon wegen dieses engen und wahren Zusammenhanges ist eine Trennung des *ἀπολῦσαι* von dem *γαμῆσαι* undenkbar. Bei einer Steigerung des Inhaltes ist keine Trennung der Glieder denkbar, so daß der Sinn dieser wäre: Sowohl der Entlassende als der sich Wiedervermählende (nämlich ohne Entlassung) begeht einen Ehebruch, oder er begeht sowohl durch die Entlassung, als durch die Wiedervermählung, oder entweder durch die Entlassung oder die Wiedervermählung einen Ehebruch. Sieht man aber auf die Verbindung beider Vordersätze, so ist der erste die Ursache vom zweiten, welche beide, dem letzten Satze: *καὶ ὃς ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται*, gleichgebildet, heißen müßten: *ὃς ἂν τῆς γυναικὸς κατὰ πᾶσαν αἰτίαν παρεκτὸς λόγου πορνείας ἀπολελυμένης ἄλλην γαμήσῃ, μοιχᾶται*, d. h. wer nach der Entlassung seiner ersten Frau eine zweite ehelicht, bricht die Ehe. Hier hat die Apposition nur einen Sinn bei *ἀπολύειν*; denn das ehebefleckende Betragen war die Bewegursache der Entlassung, und die Entlassung bezweckte erst die Wiedervermählung, so daß die *πορνεία* hier durchaus nicht stehen kann.

Das christliche Ehegesetz kann nicht anders ausgedrückt werden, als dadurch, daß ἀπολῦσαι und γαμῆσαι verbunden auf μοιχᾶται bezogen werden. Hier aber kommt uns eine Einwendung entgegen, nämlich die, daß die Juden eine doppelte Frage stellen, erstens hinsichtlich der Entlassung aus jeglichem Grunde, und zweitens ob man nach der Entlassung der ersten Gattin eine zweite nehmen dürfe *). Jedoch übersieht man dabei, daß mit keinem Worte eine doppelte Anfrage angedeutet ist. Die Pharisäer fragten nur, ob es erlaubt sei, die Frau um jeder Ursache willen zu entlassen. Christus konnte also auch keine doppelte Frage beantworten, schon aus dem Grunde, weil die Antwort Christi nur ein vollendetes Ganzes enthält, und weil Niemand zwei Fragen zusammen beantworten kann, wenn nicht eine Abfolgerung und Abhängigkeit derselben Statt hat. Die zweite Frage, ob nach der Entlassung die Ehe gelöst sei, konnte ihnen gar nicht in den Sinn kommen, weil eine solche Frage selbst die Kenntniß und Annahme der absoluten Unauflösbarkeit der Ehe voraussetzt. Ihre Frage drehte sich nur und konnte sich nur drehen um das Erlaubtsein der Entlassung, die sie sich in allen Fällen als absolute Trennung der Ehe dachten. Zweitens ist es unrichtig, diese Frage den Pharisäern in den Mund zu legen, da nach Marcus 10, 10. die Jünger zu Hause den Herrn fragten und der Herr ihnen, nicht den Pharisäern, dieses Ehegesetz vortrug.

Da der zweite Vordersatz aus einer Anfrage entspringt,

---

*) Cornel. a Lapide in Matth. 19, 9. Pharisaei duas quaestiones tacite proposuerant Christo. Prima erat, an quacumque ex causa liceret uxorem dimittere? Secunda, an dimissa uxore per libellum repudii solutum esset matrimonium et posset aliud iniri? Ideo enim dimittebant suam, ut ducerent aliam. — Sustulit enim cum libello repudii etiam polygamiam sive pluralitatem uxorum olim licitam. Itaque hic repetendum est τὸ quicunque hoc modo: quicunque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem, et quicunque aliam duxerit, moechatur.

so könnte man die Behauptung aufstellen, daß er unnütz sei. In Bezug auf die Frage der Pharisäer ist er allerdings unnütz; denn der Herr gab ihnen eine vollstäudige Antwort, da er sprach (Matth. 19, 8.): Wegen euerer Hartherzigkeit gestattete euch Moses, euere Frauen zu entlassen; am Anfange aber war es nicht so. Dieser zweite Vordersatz ist aber nothwendig, um das christliche Ehegesetz auszudrücken; denn die negative Seite besteht aus zwei Factoren, aus dem Entlassen und aus der Wiedervermählung. Daher ergänzt der zweite Vordersatz den ersten. Cornelius a Lapide, welcher hierin ein Verbot der Polygamie sieht, widerspricht sich selbst, weil nach der Entlassung der früheren Frau nicht nothwendig eine Polygamie eintritt, wenn eine andere genommen wird, oder man müßte annehmen, daß er die erste nicht entlasse und eine andere dazu nehme, was aber zunächst nicht Gegenstand der Frage war. Die Polygamie ist nur dann vorhanden, wenn die erste Ehe noch fortbesteht; aber gerade um dieses Fortbestehen handelt es sich. Zudem wäre diese Polygamie eine successive und uneigentliche. Dieses Verbot ergibt sich erst aus der absoluten Indissolubilität der Ehe, so daß hier die Wirkung vor der Ursache angeführt wäre.

Wir haben noch die Einheit der Apposition mit dem Satze: *καὶ ὃς ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται*, darzuthun. Zuerst fragt es sich, welchen Sinn dieser Satz habe. Er sagt nicht aus, daß die Entlassene, welche sich verehelicht, sondern der eine Entlassene Ehelichende einen Ehebruch begehe, obschon das Erstere nahe gelegen wäre, zumal nach der Erklärung, wonach *μοίχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ*, die Veranlassung zum Ehebruche ausdrücken soll. Unserer Anschauungsweise liegt dieses allerdings nahe; aber nach den Sitten der damaligen Zeit hatte der Mann ein größeres Recht, als die Frau. In der Vorzeit war das Frauengeschlecht ganz unter die väterliche Gewalt gestellt, so daß der Vater seine Tochter verehelichte. Selbst der h. Paulus sagt nach (I. Cor. 7, 38.): „Wer seine Jungfrau verheirathet, thut

wohl; wer sie aber nicht verheirathet, thut besser;" gleich als ginge die Ehe von dem Vater aus. Auf dieselbe Weise ziemte es sich für ein Weib nicht, selbst zu freien, obwohl hinsichtlich des Bandes beide Gatten gleichgestellt waren.

Daraus ersehen wir, daß der Satz ohne Aenderung des Sinnes auch heißen könnte: Und die entlassene Frau, welche sich wieder verheirathet, begeht einen Ehebruch. Jedoch sind wir noch im Zweifel, welchen Zweck der ganze Satz überhaupt habe. Allerdings folgt aus der Gegenseitigkeit der Ehe, daß, wenn der sich wiedervermählende Mann einen Ehebruch begeht, auch die entlassene Frau durch die Wiedervermählung einen Ehebruch begehe. Gerade darum, weil man nach den Ansichten der vorchristlichen Zeit dem Manne ein größeres Recht zugestand als der Frau, war ein Satz nothwendig, welcher wenigstens hinsichtlich des Ehebandes das gleiche Recht der Frau zusprach, wenn auch jene Sitte, daß sie nicht selbst freite, noch fortbestand.

Ist nun dieses die Absicht und der Sinn dieses Satzes, so bestimmt es sich sehr leicht, ob die Apposition auch hier Anwendung finde. Es bestehen darüber zwei abweichende Ansichten. Nach der ersteren wäre es Willkühr, die Apposition hierher zu beziehen. Die zweite, gerade entgegengesetzte Ansicht, welche Maldonat *) nach dem h. Hieronymus vertheidigt, besteht darin, daß Christus von der wegen Ehebruches entlassenen Frau redete, da er, wenn er gesagt hätte: Wenn die Entlassene sich ehelicht, so bricht sie die Ehe,

*) In Matth. 19, 9. Illud etiam, quod Hieronymus observavit, hanc sententiam magnopere confirmat, quod Christus non dixerit: si dimissa nupserit, moechatur, sed qui dimissam duxerit, moechatur. Cuius rei non alia potuit esse causa, quam quod Christus de uxore etiam propter fornicationem dimissa loqueretur, de qua, quia iam adultera erat, noluit dicere: moechatur, quia nihil novi dixisset, sed dixit, fore, ut quicunque eam duceret, moecharetur, ut significaret, nec dimissae licere alteri viro nubere, neque alteri viro, uxorem eam ducere.

nichts Neues gesagt hätte, da sie ohnehin eine Ehebrecherin ist. Maldonat will also hier allein die Apposition gesetzt und alle anderen Gründe ausgeschlossen wissen, so daß der Sinn dieser ist: Die Ehebrecherin, welche entlassen wurde, darf sich nicht mehr ehelichen. Dagegen ist aber zu bemerken, daß der Zweck dieses Satzes ganz irrig angegeben ist. Wäre diese Erklärung die richtige, so handelte es sich nur darum, dem üblen Ausdrucke: die Ehebrecherin bricht die Ehe, zu entgehen; der Sache nach wäre nichts Neues gesagt. Sodann handelt es sich gerade darum, ob die entlassene Ehebrecherin noch Ehebrecherin ist, wenn sie sich verehelicht, oder ob die frühere Ehe noch fortbesteht. Jenes Moment, daß sie wegen des Ehebruches entlassen wurde, ist das subjektive; aber das Recht der Wiedervermählung ist auf keine Weise von dem subjektiven Momente abhängig. Daher wurden hier das subjektive und objektive Moment identifizirt.

Die Apposition läßt sich hier nicht hinweg denken, jedoch darf man nicht übersehen, daß dieser Satz die Entlassungsgründe in sich schließt, und daß diese in demselben Zusammenhange, wie im ersten Vordersatze, begriffen werden sollen. Dieser Vordersatz enthält aber keine reale, sondern eine ideale Entgegensetzung der Gründe; denn der Sinn ist nicht der, daß man aus anderen Gründen als dem des Ehebruches die Frau entlassen dürfe, sondern nur dieser: Wer aus irgend einem Grunde nebst dem Grunde des Ehebruches oder der Hurerei seine Frau entläßt, handelt gegen sie ehebrecherisch. Da man die Gründe der Entlassung nicht ausschließen kann, so ist es Willkühr, entweder nur die πορνεία auszuschließen oder einzuschließen, oder nur die andern Gründe einzuschließen. Die Wahrheit des Satzes bleibt unangetastet; denn der Satz: Und wer eine aus irgend einem Grunde bis auf den der Hurerei Entlassene ehelicht bricht die Ehe, ist vollkommen wahr.

Wir haben uns dem Punkte genähert, wo alle Stellen,

welche von der christlichen Ehe sprechen, in ihrer Uebereinstimmung hinsichtlich der Apposition betrachtet werden müssen. Am vollständigsten ist das christliche Ehegesetz Matth. 19, 9. ausgesprochen, soferne man auf die Apposition sieht, welche in allen anderen Stellen fehlt. Dieser Umstand veranlaßte ein doppeltes Verfahren, indem man entweder Matth. 5, 32. und 19, 9. zu Grunde legte, und alle anderen Stellen nach diesen bestimmte, oder indem man diese Stellen, welche keine Apposition enthalten, zum Maßstabe für die übrigen Stellen nahm.

Die Vertheidiger der relativen Ehetrennung gingen nämlich von der Ansicht aus, daß, wenn die Stellen bei Matthäus dunkel seien, sie nach den Stellen, welche keine Apposition enthalten, erklärt werden sollen *). Die Anhänger der absoluten Ehetrennung behaupteten das Gegentheil.

---

*) Mald. in Matth. 19, 9. Fingamus, Matthaeum evangelium non scripsisse, profecto ex verbis Marci et Lucae alium sensum elicere non possumus, quam nunquam licere marito, quocumque de causa uxorem dimisisset, alteram ducere, nunquam licere uxori, quacunque de causa dimissa esset, alteri licere; nec ullus dubitationi locus esset. Nunc Matthaeus scripsit, sed scripsit obscure, ita ut de eius sensu atque interpretatione inter nos et haereticos disceptetur; quis non intelligit, hominis esse prudentis, Matthaei obscurum locum ex Marci et Lucae perspicuis verbis interpretari? Scripsit post Matthaeum, ut creditur, Marcus et Lucas; credibile profecto est, eos, quod obscure Matthaeus dixerat, perspicere et sine ulla ambiguitati dicere voluisse; dixerunt autem, nunquam viro, dimissa uxore, alteram ducere licere. Hoc igitur tenendum, quod sine ambiguitate et quasi interpretationis loco dictum est; Matthaei autem testimonium ex aliorum Evangelistarum explicatione intelligendum. Contra facere, quemadmodum haeretici faciunt, aut nullius aut perversi et discreti iudicii est. Scripsit etiam post Matthaeum D. Paulus epistolam ad Romanos et ad Corinthios. In utraque hanc quaestionem tractat; nunquam adhibet exceptionem.

„Nur die Stellen bei Matth. V. und XIX.“, wie Zenger sagt*), „welche doch vor und seit den Zeiten des h. Augustin den Religions-Lehrern die dunkelsten zu sein geschienen haben, sind den Vertheidigern der Unauflösbarkeit der Ehe die klarsten, die zum Beweise am meisten geeigneten, weil sie nebst der Regel auch die Ausnahme ausdrücken. Aber eben diese letztern Stellen sind ihnen doch wieder nur in so ferne klar, als sie durch die darin enthaltene Ausnahme eine Lücke zur gänzlichen Scheidung offen zu lassen scheinen; sie finden aber in der Ausnahme selbst sogleich wieder eine bedeutende Dunkelheit, weil sie nur eine einzige Ursache zur gänzlichen Scheidung zuzulassen scheint. Denn eine einzige Ursache zur Scheidung, nämlich gerade der Ehebruch, war diesen Gelehrten, welche nicht den christlichen Ehebrechern allein, sondern auch andern bedrängten christlichen Eheleuten das Wort reden wollten, zu wenig. Man mußte sich daher Mühe geben, in den Worten Jesu selbst mehre Ursachen zur gänzlichen Scheidung aufzufinden. Man behauptete daher, Christus habe in den Stellen bei Matthäus nicht den Ehebruch allein als eine Scheidungsursache angeben wollen, sondern ihn nur als ein exempli gratia, als ein großes Beispiel angeführt, und er habe dadurch zu verstehen geben wollen, daß zwar der Ehebruch die erste und wichtigste Ursache zur gänzlichen Ehescheidung sei, indem selber dem Wesen der Ehe am meisten entgegen ist; daß aber die Scheidung auch noch aus andern wichtigen Ursachen geschehen könne.“

Beiderlei Erklärungen gründen sich auf ein vorgängiges Prinzip, nämlich auf die Annahme der absoluten und relativen Ehetrennung, und zweitens auf ein wissenschaftliches, daß nämlich die dunkeln Stellen von den klaren Licht empfangen sollen, und daß bei Matthäus das Ehegesetz vollständig, an den übrigen Stellen aber unvollständig dargestellt sei. Hier handelt es sich einstweilen um die Feststel-

---

*) In der angeführten Schrift, S. 26.

lung der wissenschaftlichen Prinzipien, und so begegnet uns zuerst der erste Satz, daß die dunkeln Stellen nach den klaren erörtert und durch sie erhellet werden müssen. Dieses Prinzip ist ein unbestrittenes, ein von Allen anerkanntes, und bei der Interpretation zu Grunde gelegtes. Nun kommt es aber darauf an, ob man bei Matth. 5, 32. und 19, 9. eine Dunkelheit anerkennt. Geschieht dieses, so ist der Gegner schon widerlegt; nimmt er aber hier keine Dunkelheiten an, so kann man nicht mehr auf diesen Grundsatz fußen, sondern man muß andere Prinzipien zu Rathe ziehen.

Wenn man sich auf Matth. 5, 32. und 19, 9. beruft, und von diesen Stellen aus die übrigen dahin erklärt, daß die einen vollständig, die andern unvollständig das christliche Ehegesetz enthalten, so ist man zur Annahme gezwungen, daß in den einen Stellen ein wesentlicher Theil von dem christlichen Ehegesetze fehle. Denn da die christliche Ehe absolut unauflösbar, so hätte man den Fall, in welchem eine Trennung zulässig ist, nicht übergehen dürfen, wenn er wirklich so zu fassen ist; aber dadurch würde selbst das christliche Ehegesetz erschüttert, und Christus hätte kein vollkommenes Gesetz gegeben. Jede Ausnahme vernichtet das christliche Ehegesetz und raubt der Ehe ihren vollständigen Charakter.

Wenn man aber trotz dem, daß man sich keine Exception bei einer christlichen Ehe denken kann, darauf besteht, daß Marcus und Lucas und Paulus das Ehegesetz nicht vollkommen angeben, so fällt alle Schuld auf die heiligen, vom Geiste Gottes geleiteten Verfasser; denn sie haben geirrt, und das wesenhaft Christliche durch Hinweglassung verstümmelt. Man ist gezwungen, die übrigen Stellen, in denen die Exception nicht vorkommt, geradezu zu verwerfen und die heil. Verfasser für Betrüger zu erklären; oder man hat anzunehmen, daß sie nur Unwesentliches übergangeu haben. Eben so verkehrt ist die Ansicht von Gratz, Christus habe die Exceptionsformel gar nicht gesprochen, Matthäus aber hinzugesetzt, um die Judenchristen zu beunruhigen, indem sie

ihre Frauen, welche schon vor der Ehe sich fleischlich vergangen hätten, wie ehedem im Judenthume, so auch im Christenthume zu entlassen das Recht hätten. Diese durch nichts begründete Ansicht macht einen heiligen Verfasser zu einem Interpolator, wie die vorhin angeführte die übrigen zu Verstümmlern an der Lehre Christi, Ansichten, welche weder wissenschaftlich sind, noch dem christlichen Geiste entsprechen.

Um diesen Widersprüchen zu entgehen, hat man nur die Annahme übrig, daß alle diese Stellen das ganze Ehegesetz enthalten, und daß die Apposition, weil sie kein wesentliches Element des christlichen Ehegesetzes enthält, hinweggelassen werden konnte. Solche unwesentliche Zusätze konnten aber die heil. Autoren hinweglassen, weil sie nur den Judenchristen ohne nähere Erklärung verständlich waren. Es ist immerhin anzunehmen, daß Christus diese Apposition gesprochen, weil kein Apostel sich einfallen lassen konnte, eine unwahre Thatsache zu berichten; daß aber die übrigen Apostel sie hinweglassen konnten, ohne dem Ganzen Eintrag zu thun, und hinwegließen, weil sie es für ihren Zweck als angemessen erkannten. Von unserem Gesichtspunkte aus, wonach die Apposition als eine unwesentliche Zuthat erscheint, kann sie auch bei allen übrigen Stellen hinzugedacht nnd hinzugesetzt werden, ohne daß sich der Sinn im mindesten änderte. Die Anhänger der relativen Ehetrennung können und müssen sich diese Consequenz gefallen lassen; aber damit verzichten sie zugleich auf den formalen Grundsatz, daß alle dunkeln Stellen durch deutliche erklärt werden sollen.

Indessen finden sich hier getheilte Ansichten. Zu I. Cor. 7, 11. nimmt Estius die Apposition im Sinne der relativen Ehetrennungen; Zenger *) sondert die Stellen bei Matth. 5, 32. und 19, 9. von den übrigen ab und sagt: „Die beiden Stellen bei Matthäus müssen nicht nothwendig wegen dem Ausdrucke: nisi ob fornicationem, und excepta forni-

*) J. a. W. S. 74.

cationis causa, als Vorschriften für Christen angesehen werden. Sie können, was sie auch sind, als Antwort auf die Frage, als eine Zurechtweisung der gar zu lockeren hillelischen Auslegung des hervath dabbar, als eine Auslegung des eigentlichen Sinnes der blos mosaischen, nicht göttlichen Ehescheidungs-Lizenz, und was sie über diese Zurechtweisung und Auslegung enthalten, kann als eine allmählige Vorbereitung zur Wiederherstellung des ursprünglichen Ehegesetzes, welches der Schöpfer vom Anbeginn gegeben hatte, angesehen werden. Auf diese Weise wird man immer in diesen beiden Stellen einen Sinn finden, welcher mit den bei Markus und Lukas allgemein ausgesprochenen Stellen harmonirt. Denn nach dieser Voraussetzung hat Jesus den damals lebenden Juden nicht alle Scheidung verbieten, sondern sie nur auf die einzige Ursache der Unzucht nach der strengeren Auslegung des hervath dabbar einschränken wollen. Es wurde aber dabei den entlassenen Weibern das Heirathen schon allgemein verboten, und dadurch der mosaische Ausdruck: Sie ist abscheulich geworden vor dem Herrn, erklärt. Nun war also nur noch übrig, auch den entlassenden Männern das Heirathen zu verbieten. Dies geschah in dem Vortrage an die Jünger zu Hause, und in der Stelle bei Lukas."

Um die von der Ehe handelnden Stellen nun in ihrer Zusammengehörigkeit darzulegen, so müssen die Stellen bei Matth. 5, 32. und 19, 9. von den übrigen abgesondert werden. Die zwei Stellen bei Matthäus sprechen offenbar von einer zweimaligen Verkündigung des christlichen Ehegesetzes. Beide können nicht als Eine Handlung betrachtet werden, da die veranlassenden Umstände andere sind. Denn angenommen, Matthäus habe die zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Reden des Herrn zusammengedrängt und in einem realen, nicht historischen Zusammenhange verbunden, so erscheint gerade darum die nochmalige Erwähnung der Ehe in Kap. 19. auf keine Weise zulässig. Die übrigen Stellen bei Markus 10, 2—12. und Lukas 16, 18. müssen entweder mit denen bei Matth. 5. und 19. zusammenfallen; oder neue

Fälle sein. Was Markus betrifft, so stimmt die Veranlassung und der ganze Verlauf augenfällig mit Matth. 19, 2—10. überein, und es ist sonach keine dritte Verkündung des Ehegesetzes enthalten. Bei Luk. 16, 18. weisen die Umstände nicht so genau den Zusammenhang mit Matthäus nach, und es scheint ein dritter Fall nicht unmöglich zu sein. Aber die vorhergehenden Worte V. 17.: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß vom Gesetze Ein Strichlein hinwegfällt," weisen auf Matth. 5, 18., und die Worte V. 16. auf Matth. 11, 12. 13. zurück. Daraus ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß die Stelle bei Luk. 16, 18. mit Matth. 5, 32. identisch sei. Denn auch hier dienen die speziellen Fälle nur zur Erläuterung des Hauptgedankens, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen. Daraus ergibt sich, daß Christus nur zweimal sein Ehegesetz vortrug.

Wir wollen daher von den andern Stellen zunächst absehen, und Matth. 19, 9. und Mark. 10, 12. in Betracht ziehen. Hier ergibt sich eine Differenz in den beiden Berichten, indem nach Markus der Herr erst zu Hause seinen Jüngern das Ehegesetz verkündete, während er nach Matthäus sein Ehegesetz ohne nähere Ortsangabe unmittelbar nach der Antwort auf die Frage der Pharisäer anschließt, und die Jünger über die Strenge des christlichen Ehegesetzes verwundert sprachen: „Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe sich so verhält, so ist es nicht gut, zu heirathen." Da es Grundsatz sein muß, die Evangelisten in Uebereinstimmung aufzufassen, weil sie sich nicht widersprechen können, so steht so viel fest, daß Christus seinen Jüngern zu Hause seine Lehre über die christliche Ehe vortrug; es ist aber ungewiß, ob er auch vorher schon außer dem Hause nach Markus und Matthäus seine Lehre vortrug.

Auf einen zweimaligen Vortrag seiner Lehre scheint hinzudeuten Mark. 10, 10: *καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ πάλιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ τοῦ αὐτοῦ ἐπηρώτησαν αὐτόν.* Aber *πάλιν* = iterum, bezieht sich zunächst auf die Anfrage, daß

eine nochmalige Frage gestellt wurde, nicht aber, daß die Jünger eine zweite Frage stellten; περὶ τοῦ αὐτοῦ bezieht sich auf die Frage: Ist es erlaubt, seine Frau zu entlassen? Dazu aber fragten sie ihn noch, wie aus der Antwort hervorgeht, insbesondere, ob es einem Christen erlaubt sei, seine Frau nach der Weise der Juden zu entlassen. Der Sinn ist also der: Die erste Frage legten ihm die Pharisäer, die zweite die Jünger vor, beide aber hinsichtlich der Entlassung der Frau, jene bezüglich der Juden, diese bezüglich der Christen. Es kann aber offenbar der Sinn nicht der sein, daß die Jünger ihn zweimal fragten; denn da Markus παλὶν gebraucht und früher nur von der Frage der Pharisäer spricht, so gibt er zu verstehen, daß hier παλὶν die Bedeutung von sodann, noch, wie Joh. 4, 54. hat. Diese Stelle bei Markus entscheidet also, daß Christus nur einmal und zwar auf die Anfrage und in der Gegenwart der Jünger seine Lehre vortrug. Daher sind Matth. 19, 9. und Mark. 10, 11. 12. identisch. Daran schließt sich die Verwunderung der Jünger Matth. 19, 10.

Diesen Ansichten widersprechend, sagt Zenger (S. 60 seiner ang. Sch.): „Was Jesus seinen Jüngern allein über die Ehescheidung vorgetragen hatte, war sein Gesetz. Was er in Gegenwart und als Antwort auf die Frage der Pharisäer gesprochen hatte, war Erklärung des hervath dabbar; war Zurechtweisung der schon so sehr verbreiteten all zu losen Auslegung des hervath dabbar; war über das ein Wink, daß er die Ehe durchaus wieder auf ihre ursprüngliche Unauflösbarkeit, welche sie nur eine Zeit lang wegen der Hartherzigkeit des jüdischen Volkes verloren hatte, zurückführen wolle. — Wir sind die fragenden Jünger, und finden unsere Antwort zu Hause, in dem allgemeinen Ausspruche Jesu bei Markus, wo zwar nicht das Scheiden, wohl aber das Heirathen der Geschiedenen ohne Ausnahme und Einschränkung verboten wird." Um die Apposition nicht in das christliche Ehegesetz hineindenken zu dürfen, wird zu diesem Mittel gegriffen. Aber man fällt in einen neuen

Widerspruch; denn hätte Christus Matth. 19, 9. und 5, 32. das jüdische Ehegesetz nur im strengsten Sinne erklärt, so hätte er nicht die Wiedervermählung verbieten können; denn gerade in dieser absoluten Indissolubilität besteht das Charakteristische der christlichen Ehe. Entweder hätte Christus also späterhin nichts Neues ausgesprochen, oder es ist anzunehmen, daß hier Christus sein Gesetz vortrug. Trug er aber sein Gesetz vor, so trug er es, wie Markus berichtet, nicht vor den Pharisäern, sondern vor den Jüngern vor.

Auch Werner faßt den Zusammenhang von Matth. 19, 9. und Mark. 10, 10. irrig auf, um darzuthun, daß hier die Exception nicht stehen könne, indem er sagt*): „Daß die Exception μὴ ἐπὶ πορνείᾳ nicht hier (Mark. 10.) aufgenommen ist, darf uns nicht befremden, weil eben die Anfrage nicht in Betreff der Exception, sondern rücksichtlich des in dieser Zeitepoche unter dem jüdischen Volke ebenfalls schon vorgekommenen Falles geschah, — daß nämlich Salome und Herodias sich eigenmächtig trennten —, so daß die Stelle Marci nicht mehr und nicht weniger besagen will, als: Gleichwie es den Männern nicht erlaubt ist, ihre Ehefrauen zu entlassen, und andere zu heirathen, so auch gleichmäßig den Frauen nicht." Mark. 10, 11. 12. und Matth. 19, 9. sind nach der Veranlassung und Entwickelung ganz identisch. Eben so unrichtig ist es, daß nur das wechselseitige Verbot der Entlassung und Wiedervermählung hier berücksichtigt ist; denn auch bei Matth. 19. ist das christliche Ehegesetz in derselben Weise und nach demselben Umfange ausgesprochen. Nur darin findet eine unwesentliche Abweichung Statt, daß bei Mark. 10, 12. von dem Weibe dasselbe, wie von dem Manne gesagt wird. Wie kann aber Mark. 10, 10—1. von der mosaischen, Matth. 19, 9. von der christlichen Ehe sprechen, wenn beide dem Inhalte nach identisch sind? Ueberdies ist es eine durch nichts begründete Behauptung, daß die Apostel hinsichtlich der eigenmächtigen Entlassung der Frauen

*) Zeitschrift von Seitz, S. 144.

fragten, eine Behauptung, welche ganz dem, was Markus 10, 10. (de eodem) sagt, widerspricht. Alle diese Gründe reichen nicht hin, um zu beweisen, daß bei Mark. 10, 11. 12. die Appositian nicht stehen könne.

Wir gehen zu Luk. 16, 18. über. Von dieser Stelle wurde bewiesen, daß sie mit Matth. 5, 32. höchst wahrscheinlich zusammenfalle, und daß der Zusammenhang der gewöhnlich angegebene sei. „Jesus stellte die Ehe," sagt Zenger (S. 71.), „als ein Beispiel auf, daß von dem Gesetze kein Pünktchen unerfüllt bleiben soll. Er wollte dadurch sagen, daß durch die Ehe Mann und Weib wieder so innig, so enge und so unzertrennlich mit einander verbunden werden sollen, wie sie es vom Anbeginne bei der ersten Gründung der Ehe durch den Schöpfer waren. So wird das alte Ehegesetz, von welchem die Scheidungs-Lizenz des Moses nur eine temporäre Abweichung war, im Reiche Jesu bis auf's Pünktchen erfüllet, und kann zum Beispiele dienen, wie genau Jesus in seinem Reiche auch die übrigen, eben so alten und auch jüngeren Sittengesetze erfüllet wissen wollte. Das Einschiebsel „nisi ob fornicationem" hat also in der Stelle bei Lukas gar keinen Platz, weil alsdann nicht das alte, ursprüngliche Ehegesetz, sondern die neuere Scheidungsbewilligung des Moses, ausgedrückt würde. Nur allein wenn die Worte beim heil. Lukas allgemein, und ohne Ausnahme genommen werden, drücken sie das aus, was das Ehegesetz vom Anbeginne enthält, nämlich eine solche Vereinigung des Mannes mit dem Weibe, daß neben ihr keine gleichzeitige Vereinigung mit einem anderen Manne oder Weibe bestehen kann."

Der Zusammenhang, welcher richtig angegeben ist, schließt allerdings jede absolute Exception aus. Die relative Exception ist aber aus dem Zusammenhange eben so wenig, als Matth. 5, 32. und 19, 9. zu rechtfertigen. Anders aber verhält es sich, wenn die volle Apposition: aus jedem Grunde bis auf den der Hurerei, in ihrer inclusiven Fassung hinzugesetzt wird; denn hier kann sie ohne die ge-

ringste Alteration des Sinnes stehen. Sie konnte aber fehlen, weil sie kein wesentliches Merkmal der christlichen Ehe enthält.

Während Zenger in dieser Stelle keine Exception zuläßt, um das christliche Ehegesetz als ausnahmslos zu bezeichnen, liegt es im Interesse Werner's, hier die Exception auszuschließen, um das gerade Gegentheil darzuthun, daß nämlich die Exception nicht stehe, weil das christliche Ehegesetz nicht vollkommen, sondern nur im Allgemeinen vorgetragen wurde. Er sagt*): „Daß bei der gewöhnlichen Auffassung Christus nicht mehr und nicht weniger lehrt, als: während im alten Gottesreiche die Auflösung von Ehen zwischen Juden und Juden wegen verschiedener Gründe in Anbetracht der Herzenshärtigkeit noch gestattet war, wird diese Unvollkommenheit im neuen Gottesreiche hinwegfallen.“ Allein, wenn dieses der Fall ist, so trug Christus sein Ehegesetz vollständig vor. Man sieht also nicht ein, was es heißen solle, daß Christus nicht mehr und nicht weniger als diese absolute Unauflösbarkeit lehrt, da er damit Alles aussprach. Aber auch die zweite Erklärung ist widersprechend. Sie heißt: „Wollte man aber der Erklärung Kistemacker's nicht beitreten, so bliebe wohl nichts anders übrig, als V. 18. mit V. 17. in Verbindung zu bringen. Christus würde dann durch V. 18. zeigen wollen, daß ungeachtet das Gesetz nur für eine bestimmte Zeit (ἕως Ἰωάννου) unbedingte Geltung habe, doch derjenige, welcher sich auch nur über den kleinsten Punkt desselben hinaussetzen würde, ohne dazu durch die Aufnahme in das neue Gottesreich ermächtigt zu sein, des Treubruches an dem, mit Gott geschlossenen, für ihn aber noch nicht aufgehobenen Bunde sich schuldig machen würde, gleichwie der Ehemann, der auf sein bloßes Gutdünken hin seine Frau wegschickt und eine andere heirathet, ein Ehebrecher ist. Daß bei einer solchen Beziehung des V. 18. auf VI. jener durch-

*) Apolog. Schreiben, S. 43.

aus nicht als Beweis für die unbedingte Unauflöslichkeit des Ehebandes verwendet werden könne, ist eben so klar, als daß V. 18. eben durch den Context nothwendig die angegebene Restriktion erhalte. In unserem Falle trägt dann Christus keinen speziellen Lehrsatz über ein spezielles Verhältniß vor, der ganze Satz steht dann in einem dienstbaren Verhältnisse zu V. 17. Secundarium autem sequitur naturam primarii." Aehnlich lautet die frühere Interpretation*): „Bis Johannes reichen das Gesetz und die Propheten. Von diesem an wird das Evangelium verkündet und das neue Gottesreich gestiftet werden. Aber (δὲ) vom Gesetze (Moses) wird dessen ungeachtet nicht der geringste Theil verloren gehen, weil das Alte Testament auch in dem neugestifteten Gottesreiche als göttlichen Ursprungs anerkannt, geachtet, und sorgfältig und unverletzt aufbehalten werden wird. Nach dieser Erklärung steht der V. 18. keineswegs in irgend einem innern Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden." Die neue Erklärung schließt ihn aber mit „gleichwie" an V. 17. und 16. an.

Dem Sinne dieser Stelle ganz entgegen ist die Erklärung: Das Alte Testament wird im Neuen Testament sorgfältig und unverletzt aufbehalten. Denn dieses wäre nur der Fall, wenn das Alte Testament ganz stehen geblieben und nur vervollkommnet worden wäre. Zudem ist hier gar nicht vom Alten Testament, sondern von dem Gesetze die Rede; nicht das Alte Testament wurde vollendet, sondern das Gesetz, welches im Alten Bunde unvollkommen erfüllt wurde, wird im Neuen Bunde erweitert und kraft der Gnade erfüllt. Jener Satz ist an sich irrig und in dieser Stelle gar nicht enthalten; dieser aber sowohl in der vorliegenden Stelle enthalten, als auch an sich wahr. Wenn diese, die alte Erklärung Altes und Neues Testament confundirt, so hält die neue beide dualistisch auseinander; denn „der, welcher sich auch nur über den kleinsten Punkt desselben hinwegsetzen

*) Zeitschrift von Seitz, S. 160.

würde, ohne dazu durch die Aufnahme in das neue Gottesreich ermächtigt zu sein, machte sich an dem Alten Testament eines Treubruches schuldig." Die Aufnahme in das neue Gottesreich berechtigt nicht, sich über das Gesetz hinwegzusetzen, aber weil es hier ganz und vollkommen erfüllt werden muß. Nur das Accessorium zu dem Gesetze, wie das Ceremonialgesetz, fällt hinweg; aber an dessen Stelle tritt gleichfalls etwas Vollkommenes und Vollendetes.

Zudem spricht Christus V. 16. ganz allein von dem neuen Bunde, erläutert diesen Fortschritt V. 17., welcher ganz Matth. 5, 18. entspricht, im Allgemeinen und V. 18. durch einen speziellen Fall, nämlich durch die Ehe. Daher besteht zwischen V. 16. und 17. mit V. 18. kein Verhältniß der Aehnlichkeit (gleichwie), oder des Gleichnisses, sondern der Spezialisirung, in dem Sinne: Die Ehe wird also, um ein Beispiel anzuführen, im Neuen Bunde trotz der Herzenshärte vollkommen unauflösbar sein, und dadurch über das Alte Testament, welches eine vollkommene Ehetrennung in Folge der Sünde gestattete, erhaben sein. Aber auch selbst dann, wenn man V. 18. nur gleichnißweise faßt, liegt das christliche Ehegesetz darin; denn der sich Wiedervermählende bei Lebzeiten seiner ersten entlassenen Frau ist nur nach dem christlichen, nicht aber nach dem mosaischen Gesetze ein Ehebrecher. Da durchaus nur von dem neuen Bunde die Rede ist, so stimmt auch V. 18. mit V. 16. und 17. vollkommen überein, und eine Exception kann man sich nur denken, wenn man den Alten und Neuen Bund identifizirt; oder man muß jeglichen Zusammenhang läugnen und den Evangelisten zu einem geschmacklosen Compilator machen.*).

Es übrigen noch die Stellen bei Paul. Röm. 7, 2—4. und I. Cor. 7, 10—12. Zu der ersten Stelle bemerkt Wer-

---

*) Nur eine gedankenlose Exegese kann sagen, was de Wette behauptet, (Exeg. H. zu d. Stelle): V. 16—18. stehen abgerissen, jeder gemachte Versuch, den Zusammenhang nachzuweisen, ist verunglückt.

ner *): „Die Stelle bei Paulus Röm. 7, 1 ff., auf welche sich auch Manche berufen, um zu beweisen, daß μὴ ἐπὶ τῇ πορνείᾳ bei Matthäus nicht einen Scheidungsgrund anzeigen könne, weil Paulus nur das Ableben des Mannes als den einzigen Fall bezeichne, in welchem man zu einer neuen Ehe schreiten dürfe, kann schon um deswillen kein gültiges Argument liefern, weil Paulus hier gar keine christliche Eheverordnung ausspricht; sondern blos der Umstand, daß bei den Juden die Frau von dem Ehejoche befreit ward, und zu einer neuen Ehe schreiten konnte im Falle des Ablebens ihres Mannes, dazu benützt, um den Judenchristen es deutlich zu machen, daß durch den Tod Christi der alte Bund aufgehoben sei, und ein neuer Bund geschlossen werden konnte."

Der Apostel spricht aber folgende Gedankenentwickelung aus **): „Alle Herrlichkeit des Gesetzes über den Menschen währt überhaupt nicht länger als bis zu dessen Lebensende; wie denn z. B. das Gesetz in Ansehung der Ehe die Gatten nur obligirt und unlösbar an eineinander knüpft, bis der Tod das Band zerreißt, worauf dem überlebenden Theile die Freiheit, und damit die Befugniß zu weiterer Wiederverehelichung zurückfällt. — Mit Recht haben darum die katholischen Dogmatiker von jeher diese Stelle, obwohl sie nicht ex instituto von der Ehe handelt, zum Beweis für die katholische Lehre von der Untrennbarkeit des Ehebandes gebraucht. Paulus kennt hier keine andere Möglichkeit, um vom einmal geschlungenen Bande ledig zu werden, als den Fall des Ablebens des einen Theiles. Wären noch andere Fälle der Lösung und Entledigung denkbar oder gegeben, so würde seine ganze hierauf gebaute Argumentation in Nichts zerfallen." Indem Paulus nicht an Juden, sondern an Juden- und Heidenchristen, welchen letzteren das mosaische Ge-

*) Zeitschrift von Seitz, S. 158.

**) Reithmayr in seinem Commentare zu dieser Stelle, S. 315 und 38 Anm.

setz gar nicht bekannt war, schreibt, so kann er das mosaische Gesetz gar nicht im Auge haben. Man kann nicht einwenden, daß die jüdische Frau gleichfalls bis zum Tode des Mannes an ihn ehelich geknüpft war, weil sie selbst den Scheidebrief nicht geben konnte. Denn sie konnte ihn durch die Richter erwirken *), und zweitens dauerte, die Richtigkeit dieses Gebundenseins angenommen, dieses Band selbst nur so lange, als der Gatte sie nicht entließ. Da mit der Entlassung die jüdische Ehe aufgehoben war, so kann hier nur von einer christlichen die Rede sein, weil diese nach dem Apostel bis zum Tode dauert.

Wäre nun der Ehebruch oder die *πορνεία* ein Grund zur Unauflösbarkeit der Ehe, so wäre das ganze Beweisverfahren des Apostels ein irriges. Die Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* in relativer Fassung hebt aber diese Beweiskraft nicht auf, und eben so klar ist es, daß die inclusive Fassung der ganzen Apposition sie umstößt, obwohl sie nur mit *ἀπολύειν* verbunden denkbar ist. Entgegnet man aber, daß die unvollzogene Ehe durch das feierliche Gelübde gelöst werde, so widerspricht dieses dem Apostel nicht; denn wie (Röm. 7, 4.) der Jude, welcher die niedere Gesetzesform durch die Taufe aufhob, nicht mehr dem jüdischen Gesetze unterworfen ist, eben so ist der Gatte, welcher die nur mit dem Willen gesetzte Eheform durch eine höhere aufhob, nicht mehr an das Gesetz der niederen Ehe gebunden. Der Apostel wiederholt denselben Gedanken, indem er I. Cor. 7, 39. sagt: „Die Frau ist gebunden an das Gesetz, so lange ihr Mann lebt; entschläft er aber, so ist sie frei; sie mag ehelichen, wen sie will, nur im Herrn.“

Noch kommt I. Cor. 7, 10—12. in Betracht. Der Gegensatz, welcher zwischen dem Befehle des Herrn und dem des Apostels steht, spricht sich in dem wesentlichen oder absoluten und in dem unwesentlichen oder disziplinären Gesetze aus. Nun ist es aber gewiß, daß die ungleichen Ehen, wo-

---

*) Buxt. de sponsal. et divort. P. 1. c. 86.

von Paulus sogleich V. 12—16. spricht, lösbar, also nicht christliche Ehen sind. Folglich sind die Ehen, wo ein Befehl des Herrn vorliegt, also die christlichen, unauflösbar, also daß, wenn irgend ein Grund zu ihrer Lösbarkeit möglich wäre, sie selbst keine christlichen Ehen wären. Folglich läßt sich hier die πορνεία in keinem Falle als absolute Exception einschieben. Hier fallen die grammatisch-philologischen Gründe mit den spekulativen, aus der Sache selbst hervorgehenden zusammen; denn eine christliche Ehe, deren charakteristisches Merkmal die absolute Unauflösbarkeit ist, sich gleichwohl irgenwie lösbar zu denken, ist der größte Widerspruch.

Diese absolute Unauflösbarkeit drückt Christus dadurch aus, daß er erklärt, der sich wiedervermählende Ehetheil begehe, so lange der entlassene lebe, einen Ehebruch. Diese Ehebruchserklärung findet sich in den Stellen bei Matthäus, Markus und Lukas. Daher irrt sich Zenger, wenn er die Stellen bei Matthäus für eine Erklärung des mosaischen Gesetzes ansieht. Er hat aber vollkommen Recht, wenn er bei den übrigen keine absolute Exception zuläßt. Alle Interpretationen, welche eine absolute Exception zulassen, erweisen sich als irrig.

Es ist daher die weitere Frage zu bestimmen, warum gerade bei Matthäus die genannte Exception stehe. Da Marcus Kap. 10, 10—12. ganz mit Matth. 19, 1—10. zusammenfällt, so ist jede Erklärung irrig und nichtig, die aus der Frage oder den Umständen darthun will, hier könne die Exception nicht stehen. Wenn man aber annimmt, hier sei die absolut zu fassende Exception hinweggelassen, so ist das Ehegesetz nicht mehr vollständig, sondern ein wesentlicher Theil ist hinweggelassen; die Schriftstelle selbst ist eine verstümmelte. So viel steht also fest, daß nur Unwesentliches wegbleiben konnte, und daß die Apposition ein solches unwesentliche Element enthalte. Wir müssen uns daher um einen anderen Grund umsehen, warum diese Apposition hinweggelassen wurde, obwohl sie Christus vortrug; denn auf

keinen Fall hätte Matthäus einen nicht vom Herrn selbst gesprochenen und zwar so unverständlichen Zusatz gemacht.

Daß die Apposition sich nur bei Matthäus findet, bei den übrigen heil. Verfassern aber fehlt, ist zugleich ein Wink, daß der Grund hiervon in den Verhältnissen, unter denen sie schrieben, liegen muß. Diese Apposition ist nämlich nur dem verständlich, welcher mit dem mosaischen Gesetze hinsichtlich des Scheidebriefes vollkommen bekannt ist. Denn sie ist, wie schon erwiesen wurde, mit Rücksicht auf עֶרְוַת דָּבָר Deuter. 24, 1. ausgesprochen. Nur die Judenchristen verstanden dieses Gesetz, und bei solchen Gemeinden, die nicht zugleich mit Heidenchristen waren, konnte dieser Zusatz gebraucht werden, ohne das Gesetz näher anzuführen und in Bezug auf das christliche zu erklären. Eine solche Gemeinde war die zu Jerusalem, für welche Matthäus sein Evangelium schrieb. Gehen wir zu Markus über, so setzt er bei seinen Zuhörern nicht die geringste Kenntniß von dem jüdischen Gesetze und den jüdischen Sitten voraus. So mußte er ihnen selbst erklären, was es heiße, mit gemeinen Händen essen. Er konnte ihnen daher die genannte Apposition nicht in ihrer nackten Form vortragen, sondern er konnte nur zwei Wege einschlagen. Entweder führte er sie an, und erklärte zugleich das mosaische Gesetz auf eine bestimmte Weise; oder er ließ sie ganz hinweg, weil sie nicht zum christlichen Ehegesetze gehört und selbst nichts zu dessen Verständnisse beiträgt. Aus demselben Grunde erwähnte er schon V. 2. nichts von *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*; denn das Entlassen überhaupt ist mit dem Entlassen aus jedem Grunde identisch. Was aber von Markus gilt, das hat seine Geltung auch von Lukas und von Paulus; denn alle schrieben an Heidenchristen oder Judenchristen zugleich.

Selbst die Form, in welcher dieses Gesetz vorgetragen ist, entspricht vollkommen jener, worin das mosaische Gesetz vorgetragen ist. Diese lautet, vom Zusammenhange aus Deuter. 24, 1. herausgelöst (Matth. 5, 31.): Wer irgend seine Frau entläßt, der gebe ihr den Scheidebrief. So

sagt auch Christus: „Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w. Bis auf den Zusatz: παρεκτὸς λόγου πορνείας, konnten alle heil. Autoren dieselbe Form wiedergeben. Dadurch sind sie wissenschaftlich gegen alle Vorwürfe gerechtfertigt.

Die Abweichungen, welche nur die Form betreffen, müssen noch näher betrachtet werden. Die Form schließt sich aber an die drei Momente des Entlassens, der gegenseitigen Verpflichtung der Gattung und der Wiedervermählung an. Diese drei Gesichtspunkte lassen sich hinsichtlich der ausführlichsten Stelle bei Matth. 19, 9. feststellen. An diesen müssen die übrigen Stellen gemessen werden. Lukas 16, 18. stimmt bis auf die Apposition überein; Röm. 7, 2. 3. und I. Cor. 7, 39. schließen die Wiedervermählung bei Lebzeiten des geschiedenen Gatten aus und stimmen daher mit dem dritten Momente überein. Mark. 10, 10—12. hebt die Gegenseitigkeit, Matth. 5, 32. die Entlassung auf besondere Weise hervor.

Indem wir mit dem ersten Momente beginnen, sehen wir, daß Matth. 5, 32. von 19, 9. darin abweicht, daß der zweite Vordersatz fehlt und der Nachsatz μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ lautet. Hierzu lesen wir bei Werner folgende Erklärungen*): „1. daß Christus hier höchst wahrscheinlich unter ἀπολύειν das Entlassen, verbunden mit dem vermeintlichen Rechte der Wiedervermählung, verstanden hat, weil der Sprechende sich nach der Vollstellungsweise seiner Zuhörer richten muß; die Juden aber verstanden unter ἀπολύειν nicht ein einfaches Entlassen, sondern verbanden damit den Begriff einer völligen Trennung der Ehe; 2. daß ἄλλην γαμήσῃ nicht folgt, zeigt an, daß hier Christus den Fall des einfachen Entlassens nicht berücksichtigt, wie XIX. 9.; 3. daß hier nicht μοιχᾶται, sondern μοιχᾶσθαι ποιεῖ steht, davon mag der Grund darin zu suchen sein, daß hier Christus nur die Härte und Grausamkeit, welche in der Schei-

*) Zeitschrift von Seitz, S. 199 u. 200.

dung liegt, zu Gemüthe führen will, welche (Härte) von dem Gesichtspunkte aus, daß die Frau der größten sittlichen Gefahr überantwortet wird, am meisten veranschaulicht werden konnte; zumal es allen Anschein hat, daß auch bei den Juden die Frau, welche sich nach der Entlassung verheirathete, als eine Unreine, wenn nicht als eine förmliche, doch als eine quasi Ehebrecherin angesehen wurde. Vgl. Deut. XXIV. 3—5. und Jer. III. 1. — An dieser Stelle wollte vielleicht Christus auch darum nicht μοιχᾶται setzen, weil er noch nicht den objektiven, wenn ich mich so ausdrücken darf, Gesichtspunkt hervorgehoben hatte, nämlich: daß die Ehe auf einer göttlichen Institution beruhe. Die Stelle V, 32. ist, wie man sieht, noch eine unvollkommene Fassung des christlichen Ehegesetzes und findet ihre Vervollständigung und Begründung erst in der Stelle Kap. XIX., wo Christus von dem Gesichtspunkte ausgeht, daß die Ehegatten nicht durch Menschen verbunden werden, sondern durch Gott; daher auch keine menschliche Gewalt dieses Band zerreißen könne. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint dann das völlige Trennen des Ehebandes als ein μοιχᾶσθαι".

Was den ersten Punkt anlangt, so verstanden die Juden unter dem Entlassen allerdings eine vollständige Ehetrennung, aber nicht an sich, sondern nur in der Wirkung. Irrig ist es, wie gezeigt, hier diesen Sinn damit zu verbinden. Wenn der zweite Satz das einfache Entlassen, d. h. ohne das Recht der Wiedervermählung, enthalten soll, so widerspricht er dem ersten. Was den dritten Punkt anlangt, so liegt in μοιχᾶσθαι ποιεῖ auf keine Weise eine Härte zunächst angedeutet. Die Behauptung, daß die entlassene Frau, welche sich verehelichte, als eine quasi Ehebrecherin angesehen wurde, ist unrichtig. Nach dem Gesetze durfte der Mann eine entlassene Gattin, welche sich verehelichte, nicht zum zweiten Male heirathen, „weil sie verunreinigt und abscheulich geworden ist vor dem Herrn" Deuter. 24, 1. Unrein und ehebrecherisch sind nicht identische Begriffe. Sie ist nur in Bezug auf den ersten Mann, nicht an sich unrein. Wäre

sie eine quasi Ehebrecherin, so könnte ihr die Wiederversöhnung nicht verboten sein.

Ferner soll μοιχᾶσθαι ποιεῖ statt μοιχᾶται stehen, weil Christus noch nicht hervorhob, daß die Ehe auf einer göttlichen Institution beruhe. Christus konnte wohl ein Moment vor dem andern hervorheben; aber dabei enthält indirekt das eine das andere. Ganz absehen davon konnte er nicht. Ferner sind μοιχᾶσθαι ποιεῖ und μοιχᾶται nicht wie subjektives und objektives Moment unterschieden. Daher kann die Stelle Matth. 5, 32. nicht eine unvollkommene, sondern nur eine vollkommene Fassung der christlichen Eheordnung sein. Christus konnte nicht halb sein Gesetz vortragen; die absolute Unauflösbarkeit, welche die Grundeigenschaft der christlichen Ehe ist, liegt aber in μοιχᾶσθαι ποιεῖ nach der aufgestellten Interpretation: Er handelt gegen sie ehebrecherisch. Wenn das Entlassen, welchem die ehebrecherische Absicht zu Grunde liegt, schon ehebrecherisch ist, so um so viel mehr die Wiedervermählung.

Daher enthält Matth. 5, 32. das christliche Ehegesetz vollkommen, obwohl nur das Entlassen erwähnt ist. Es fragt sich nur, warum hier Christus nur das Entlassen erwähnte. Der Grund hiervon ergibt sich aus einiger Betrachtung des fünften Kapitels und der übrigen Gebote. Christi Absicht ist es, besonders die scheinbar geringere Werke und die sündhafte Absicht hervorzuheben, im Gegensatze zu Moses, der zunächst nur das äußere Werk verbot. So verbietet Moses den Todschlag (V. 21.), Christus dagegen auch den Zorn und die Aeußerungen des Zornes (V. 22.). Das Gesetz verbietet den Ehebruch (V. 24.), Christus den begierlichen Blick (V. 28.). So setzt Christus überall dem größeren Werke das geringere, welches er verbietet, entgegen. Was konnte nun Christus hinsichtlich der mosaischen Eheordnung hinzufügen? Dieses, daß er den Scheidebrief, wodurch die Frau entlassen und eine neue eingegangen werden konnte, aufhob; er sagt daher: Der handelt gegen sie ehebrecherisch, welcher sie in einer solchen Absicht, wie bei euch,

entläßt. Hätte Christus noch hinzugesetzt: und eine andere heirathet, so wäre der Zweck nicht erreicht worden, da Christus mit dem Prinzipe die Abfolgerung verbot, während umgekehrt das Prinzip noch nicht verboten ist; das Entlassen wäre noch nicht als sündhaft bezeichnet. Daher verbietet Paulus 1. Cor. 7, 10. die Entfernung des Weibes vom Manne. Folglich konnte er hier nicht von der Wiedervermählung, als dem vollbrachten Werke, sprechen. Bei Matth. 19, 9. fiel dagegen diese Rücksicht hinweg, und er verbot eben so die ehebrecherische Entlassung als die Wiedervermählung.

Das zweite Moment liegt in der gegenseitigen Gebundenheit der Gatten. Ergänzt man es, so sind alle Momente der Ehe darin enthalten. Das Christenthum führte eine absolute, über die menschliche Willkühr und Herzenshärte hinausliegende Gebundenheit herbei. Was daher von dem Manne gilt, muß auch von der Frau gelten. Diese Gegenseitigkeit liegt in dem Satze: Und wer eine Entlassene ehelicht, bricht die Ehe. Folglich besteht die Ehe noch zwischen dem entlassenen und entlassenden Ehetheile und darum ist auch letzterem die Ehe verboten.

Während sich der angeführte Satz bei Matth. 5, 32. und 19, 9., so wie Luk. 16, 18. auf gleiche Weise findet, wird Mark. 10, 11. 12. diese Gegenseitigkeit besonders hervorgehoben. Die Abweichung nämlich von Matth. 19, 9. besteht darin, daß hier von dem Weibe, wie von dem Manne gesagt wird: der entlassende und sich verehelichende Ehetheil begehe einen Ehebruch. Hier wird also dem Weibe das gleiche Recht, wie dem Manne zugesprochen. Wenn man diesen Doppelausdruck des christlichen Ehegesetzes mit Matth. 5, 32., 19, 9. und Luk. 16, 18. vergleicht, so kann man umgekehrt schließen, daß der letzte Satz: Und wer eine Entlassene ehelicht, begeht einen Ehebruch, nur diesen Zweck habe, die gegenseitige gleiche Verbindlichkeit der Gatten, wenn auch die anderen Verhältnisse verschieden sind, hervorzuheben. Solche ungleiche Rechte bestanden namentlich zunächst hinsichtlich der Entlassung und der Vermählung,

welche beide zunächst von dem Manne ausgingen, obwohl die Frau auch durch den Richter den Scheidebrief erwirken konnte. Paulus hebt aber auch die von der Frau ausgehende Entfernung und Wiedervermählung hervor, und zwar nicht ohne Absicht, denn wenn er diese selbsteigene Handlung der Frau verbietet und hervorhebt, so gilt das gleiche Recht ohnehin von dem Manne, der überhaupt im Alterthum ein höheres Recht als im Christenthume hatte. Er konnte also letzteres übergehen, ohne mißverstanden zu werden*), und stimmt so ganz mit Mark. 10, 11. 12. überein. In derselben Absicht spricht er auch Röm. 7, 2. 3. und 1. Cor. 7, 39. von dem Weibe.

Die unwesentlichen Abweichungen aber, welche sich zwischen Matth. 5, 32. 19, 9. und Luk. 16, 18. auf der einen und zwischen Markus und Paulus auf der andern Seite finden, erklären sich theilweise aus der verschiedenen Anschauung und dem verschiedenen Sittenzustande der Völker. Da Lukas nur einen speziellen Fall für ein allgemeines Gesetz anführen wollte, so war er nicht in dem Falle, eine besondere Modifikation eintreten zu lassen. Markus und Paulus, welche für Heidenchristen schreiben, berücksichtigen die Sitten der damaligen Welt, welche der Frau hinsichtlich der Ehe

---

*) Gleichwohl mißverstand ihn der Pseudo-Ambrosius, indem er zu 1. Cor. 7. sagt: Non permittitur mulieri, ut nubat, si virum suum causa fornicationis dimiserit, aut apostasiae, aut si illicite impellente lascivia usum quaerat uxoris, quia inferior non omnino hac lege utitur, qua superior. Et vir uxorem non dimittat, subauditur, excepta fornicationis caussa. Et ideo non subiecit dicens sicut de muliere, manere sic, quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier. Hier ist übersehen, daß Paulus zunächst von der Frau sprechen wollte, ohne dem Manne ein größeres Recht einzuräumen. Indessen deutet der Schlußsatz: Und der Mann entlasse die Frau nicht, hinlänglich an, daß er eben so, wie die Frau, nach der Trennung zur Ehelosigkeit verpflichtet sei.

einen freien Spielraum gestattete. In Rom, sagt Seneka (de benef. III. 16.), zählen die Frauen nicht mehr ihre Jahre nach den Consuln, sondern nach den Ehemännern. Eben so erzählt Josephus, daß Salomo, die Schwester des Herodes, die Gattin des Costabarus, Statthalters von Idumäa, nicht nach dem Gesetze, sondern gewaltsam die Ehe trennte.

Daher spiegelt sich die gewöhnliche Form, unter der Christus das Gesetz vortrug, noch bei Matthäus, der an Judenchristen schrieb, ab, während die Umstände außer Palästina auch auf die Darstellungsweise bei Markus und Paulus einwirkten.

Es ist noch das dritte Moment, die Wiedervermählung, zu betrachten. Da die Ehe Mann und Weib zu Einem Fleische macht, so zerfällt die Ehe, wenn das Fleisch zerfällt; sie ist also nur lebenslänglich. Dieses lebenslängliche Verbundensein drückt der Apostel an zwei Stellen, nämlich Röm. 7, 2. 3. und 1. Cor. 7, 39. aus. Diese Eigenschaft kommt aber nur der christlichen Ehe zu; folglich ist darin das christliche Ehegesetz enthalten. Der Grund zu dieser Abweichung liegt in dem Zwecke, den der Apostel vor Augen hatte. An der ersten Stelle dient ihm die Ehe zu einem Beispiele, an der zweiten spricht er vom Wittwenstande und mußte daher hervorheben, daß die Frau nach dem Tode ihres Mannes sich zu verehelichen oder nicht zu verehelichen die Freiheit habe.

In allen diesen Stellen sehen wir daher drei Momente herausgehoben. Sie sind mehr empirischer Natur, wie sie der ersten Betrachtung sich aufdringen, daher auch nicht vollständig aufgezählt; denn es würde Beispielshalber die Sakramentalität gleichfalls ein Moment in der Eheentwickelung bilden. Den Momenten aber ist es eigen, daß sie den ganzen Gegenstand nach einer Seite hin vollkommen darstellen, und daß man die anderen Bestandtheile von selbst ergänzen kann. In der That bedingen sich diese Momente gegenseitig; denn die Lebenslänglichkeit des Ehebundes schließt die eigenmächtige Entlassung und das Recht der Wiedervermäh-

lung aus. Wenn ferner das Entlassen schon ehebrecherisch ist, so ist die Wiedervermählung verboten, die Ehe ein gegenseitiger und lebenslänglicher Bund. Eben so läßt das Verbot der Wiedervermählung auf jenes der Entlassung, so wie auf jenes der gegenseitigen und lebenslänglichen Verbundenheit schließen. Obwohl daher nur ein einziges Moment hervorgehoben ist, so wird doch die ganze christliche Eheordnung damit zum Unterschiede von der nichtchristlichen ausgesprochen und gegen sie abgegrenzt. Indessen wird nur die Lebenslänglichkeit des Ehebundes von Paulus als ein für sich stehendes Moment herausgehoben, während die zwei anderen verbunden vorkommen. So ist Matth. 5, 32. allerdings von der Entlassung allein die Rede; aber der zweite Satz hebt die gegenseitige Verbindung hervor. Bei Mark. 10, 10—12. ist mit dem Verbote der Entlassung und Wiedervermählung insbesondere die gegenseitige Gleichheit hinsichtlich des Ehebandes hervorgehoben.

Daraus geht zugleich hervor, daß alle diese Formen das Wesen der Ehe enthalten, und an sich selbst veränderlich sind. Die nachfolgende Zeit konnte daher das Wesen der christlichen Ehe in einer anderen Form darstellen; ja, sie mußte sogar nach der Entwickelungsstufe der Zeitabschnitte auch eine entsprechende Darstellung vornehmen. Von dieser Entwickelung ist wohl die wissenschaftliche die letzte Form, weil sich hier Alles zusammenschließt.

Die erste Entwickelung des christlichen Ehegesetzes nach den Zeitbedürfnissen finden wir bei Markus 10, 11. 12., und Paulus 1 Cor. 7, 10—12. Markus hebt insbesondere die gegenseitige Gleichheit rücksichtlich der Ehe hervor. Der h. Paulus aber zerlegt bereits die realen Elemente der Ehe, die Entlassung, Wiedervermählung, Wiederversöhnung, die Lebenslänglichkeit und Gegenseitigkeit der Ehe. Eben so unterscheidet er schon sehr bestimmt das absolute und relative Gebot, und bezeichnet jenes als das Gebot des Herrn, dieses als sein Gebot.

Das erste Element, die Entlassung, drückt er negativ

aus: Die Frau soll sich vom Manne nicht entfernen. Dieses Verbot stimmt mit Matth. 5, 32. vollkommen zusammen; denn fast nirgends lesen wir, daß der Herr die Entlassung verboten. Das disziplinäre Element bestimmt nicht der Herr. Die Wiedervermählung verbietet er, indem er sagt, daß die Frau unvermählt bleiben soll, selbst wenn sie sich trennte. Damit drückt er den Grad des Verbotes aus; denn die Wiedervermählung darf nie, die Entlassung bisweilen Statt finden, weil sie sonst absolut zur Rückkehr gehalten wäre. Dieses Element liegt in dem Ausspruche des Herrn, daß der entlassende und sich vermählende Ehetheil ein Ehebrecher sei. Der Apostel, welcher dieses Moment heraushob, drückte es so aus, daß die Frau unvermählt bleiben soll. Die Wiederversöhnung folgt aus der Unvermählbarkeit; denn da das Band noch fortbesteht, soll die Gattin wieder zum Manne zurückkehren und dieser soll sie wieder als seine Gattin aufnehmen.

Die Lebenslänglichkeit der Ehe drückt er an zwei Stellen insbesondere aus; sie ergibt sich aber aus dem Wesen der Ehe in Verbindung mit der Unvermählbarkeit nach der Entlassung. Was die Gegenseitigkeit betrifft, so hebt Paulus nur das höchste Moment hervor, daß die entlassende oder entlassene Frau unvermählt bleiben oder sich wiederversöhnen soll, während er vom Manne nur sagt, daß er sie nicht zurückweisen soll, und damit andeutet, daß er gleichfalls nicht entlassen dürfe, nach der Entlassung unvermählt bleiben oder sich wieder aussöhnen solle.

Um die vorliegenden Elemente des christlichen Ehegesetzes auf die wissenschaftlichen Prinzipien zurückzuführen, dürfen wir nur die Entwickelung betrachten, welche der Herr den Pharisäern gegenüber von der Ehe gibt; denn er geht auf die ursprüngliche Bestimmung der Ehe zurück und zeigt in dem einpaarigen primitiven Geschlechte die natürliche von Gott geordnete Bestimmung. Alsdann faßt er das concret und geschichtlich Dargelegte in den allgemeinen Satz zusam-

men: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Hier stehen sich Gott und der Mensch in dem objektiven und subjektiven Momente entgegen; das primitive Verhältniß ist das innere, natürliche, das von Gott geordnete; das sekundäre das äußere und nachbildliche. Die ursprüngliche, von Gott gegründete Ordnung soll also der Mensch in der subjektiven Sphäre festhalten und nicht aufheben. Sonach liegen in diesem Ausspruche drei Glieder, die ursprüngliche Bestimmung nach dem Willen Gottes, die freithätige Vollziehung dieses Grundgesetzes von Seite der Menschen, und endlich die Einheit beider oder das Verhältniß des Willens zu diesem Grundgesetz in wahrer und falscher Entwickelung.

Der weitere Verlauf zeigte aber, daß der Mensch in seiner geschichtlichen Entwickelung gegen Gott sich auflehnte, die vollkommene Einheit nach allen Seiten hin verlor, und daß nur durch eine gnädige Herablassung Gottes und durch freithätige Mitwirkung von Seite des Menschen die Entwickelung fortgeleitet werden konnte. Aber diese Fortleitung war eine krankhafte und vielfach getrübte. Auch in der Ehe manifestirt sich dieser krankhafte Zustand, indem die monogamische Form nach zwei Seiten hin, in der simultanen und successiven Polygamie, aufgehoben wurde. Wegen der Herzenshärte, d. h. der Sünde, erlaubte Moses den Juden, als ein Mittel gegen menschliche Willkühr, den Scheidebrief und mit ihm die Entlassung und Wiedervermählung. Aber eine neue Entwickelung in der Umgeburt zur Sohnschaft Gottes machte die ursprüngliche Verbindung unzertrennbar. War nun der Mensch nach Oben und Innen innigst verknüpft, so mußte auch das Collateralverhältniß, welches sich in der Ehe offenbart, nach dem Grundrapporte sich umgestalten; die Ehe mußte nachbildlich das werden, was der Gottesbund urbildlich ist — unzertrennbar. Denn im Außenrapporte begründet, kann sie nur eine Abschattung dieser ewigen Ehe sein und nur zeitweise Dauer haben. Daher nahm der Herr auf die Hartherzigkeit der Menschen keine Rücksicht, als er sein Ehegesetz aussprach.

Dieses ist die geschichtliche Entwickelung, welche zugleich die allein genetische und wissenschaftliche ist. Wir haben daher die einzelnen Momente herauszuheben und genauer zu verfolgen. Eine dreifache Darstellung einer und derselben Sache begegnet uns in der genannten Stelle Matth. 19, 4—9. Zuerst wird auf die Einpaarigkeit der Ehe hingewiesen, sodann wird dieses Grundverhältniß mit dem Willen des Menschen in Verbindung gebracht, und endlich werden diese zwei Elemente verbunden, und in ihrer zeitlichen Entfaltung dargelegt.

Zuerst begegnet uns das objektive Element, welches sich auf den Menschen nach seiner von Gott gesetzten Bestimmung zur Ehe bezieht; denn es gründet sich auf eine dem menschlichen Willen vorangehende und von ihm unabhängige Bestimmtheit. Diese Grundbestimmtheit, welche der menschliche Wille nicht abändern kann, sondern welcher er sich unterzuordnen hat, ist darin ausgesprochen, daß Gott urbeginns nur Ein Menschenpaar schuf, und so die Ordnung traf, daß die Ehe unauflösbar und einpaarig sein sollte. Der zweite objektive Faktor ist der Schöpferwille, welcher nicht durch das Wort, sondern die That sich aussprach, als Adam, vom Geiste Gottes getrieben *), bei dem Anblicke der Eva ausrief: „Dieses ist nun Gebein von meinem Gebeine und Fleisch von meinem Fleische. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und beide werden Ein Fleisch sein.“ Die letzten Worte, welche gleichsam einen Reflex von den ersten enthalten, könnten auch von Gott gesprochen sein, so daß beide Sätze einen Dialog bildeten. Daher steht Matth. 19, 4., daß Gott anfangs Mann und Weib erschuf und sprach: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen. Sieht man auf den Inhalt und Context, so eignen sich letztere Worte weniger für Adam als für den schaffenden Gott;

*) Das Tridentinum sagt, Sess. 24. de sacr. matr.: Adam habe, divini spiritus instinctu, diese Worte gesprochen.

sieht man auf Genes. 2, 24., so deutet kein Wort an, daß Gott dieses sprach. Man kann daher entweder annehmen, daß Moses nicht hinzusetzte: Und Gott sprach, weil der Zusammenhang schon darauf hinweist; oder daß die Erklärung der Väter, denen das Tridentinum folgt, wonach Gott durch Adam gesprochen, die richtige sei. Da man indessen letzteres nur auf den zweiten Satz ausdehnen kann, während Adam doch auch die ersteren Worte: Dieses ist nun Gebein u. s. w., im Geiste Gottes gesprochen haben konnte, so ist die erstere Ansicht, so sehr die zweite dem Inhalte nach wahr ist, vorzuziehen, oder damit auszugleichen.

Dieser zweite objektive Faktor besteht also in dem wirksamen Schöpferwillen, welcher das Schöpfungswerk, das eine solche Ordnung zur unzertrennbaren und einpaarigen Ehe gemäß der Natur erhielt, beständig begleitet und demselben, ohne seine Selbstständigkeit aufzuheben, innewohnt. Während das erste Glied dieser Objektivität mehr der ersten Gottesmacht eignet, kommt das zweite mehr der zweiten zu. Dazu verbindet sich ein drittes, dem Geiste entsprechendes Glied; denn „Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde," Genes. 1, 28. Darin offenbart sich eine Heiligkeit der Ehe, welche aller menschlichen Thätigkeit vorangeht.

Dieses dreitheilige objektive Element faßte Christus zusammen, da er sprach (Matth. 19, 6.): Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Denn er sagte nicht: die Gott verbunden hat, weil auch der Mensch einen Antheil an dieser Verbindung hat. Gott verbindet also die Ehe, die christliche und nichtchristliche, obwohl keine äußere Bethätigung vorhanden ist. Daher werden die Ehen im Himmel geschlossen; ihr Band ist kein rein subjektives, im Willen und in der Liebe ruhendes. Dieselbe Objektivität findet sich in den christlichen Ehen; nur ist das dritte Glied in der Art gesteigert, daß die Verbindung der Gatten eine unzertrennbare und lebenslängliche ist.

Das subjektive Element der Ehe anlangend, so liegt

das erste Glied in der Lostrennung von der Familie, und in der Begründung einer neuen, oder in der Realisirung der Worte: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen. Es erbaut sich auf dem objektiven Elemente weiter fort, indem bei der Eingehung der Ehe sowohl der Naturwille, als die selbsteigene Bestimmung zusammenwirken. Das zweite Glied dieses subjektiven Elementes ist die Liebe, welche die zur Ehe sich Verbindenden gegen einander tragen, und steht dem Schöpferwillen, welcher sein Werk begleitet, als das die Ehe erhebende und verklärende Element gegenüber. Das dritte Glied endlich gründet sich auf die Heilighaltung der Ehe, auf die Verwirklichung der von Gott gewollten und in der Natur gegründeten Eheordnung durch ein Nachwollen und Nachbilden, und erscheint dem Segen Gottes, dem dritten objektiven Gliede, gegenüber als die Aufnahme und die Frucht dieses Segens.

Beiden Elementen, dem objektiven und subjektiven, geht aber ein drittes, einheitliches, zur Seite, welches gleichfalls dreitheilig ist. Das erste Glied schließt die Ehe zur Einheit zusammen; denn die Schrift sagt: Mann und Weib werden Ein Fleisch. Diese Einheit ist die primitive, die aus der Natur hervorgehende und von Gott gewollte; denn Fleischeseinheit ist die Bezeichnung für das Eheband. Das zweite Glied, welches dem begleitenden Gotteswillen und der subjektiven Gattenliebe entspricht, besteht in der Fortbildung und Erhaltung oder in der Vernichtung dieser Einheit, so weit es vom Menschen abhängt. Daher sprach Christus: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen, d. h. er soll diesen geschlossenen Geschlechtsbund seiner von Gott gesetzten Bestimmung gemäß unversehrt und ungetrübt erhalten. Das dritte Glied endlich liegt in diesem Bunde, insoferne er zwar von dem Menschenwillen geschlossen wird, aber gleichwohl eine Kraft und Dauer in sich trägt, welche dem höheren Gottesbunde entspricht. Diese Einheit der Ehe kann zwar von dem Menschen verletzt, aber auf eine recht-

mäßige Weise von dem Menschenwillen allein nicht aufgehoben werden. Wie der Wille des Menschen dem göttlichen untergeordnet ist, so ruht auch die Einheit der Ehe nach der doppelten Form der Einpaarigkeit und Unzertrennbarkeit ganz auf dem höheren Grunde, welchen der Mensch nun anzuerkennen und zu verwirklichen hat.

In der Ehe ist der Mensch das Organ Gottes, das zwar in sich selbst volles Leben hat, aber von einer höheren Macht überherrscht wird. Darum ist der Menschenbund selbst im primitiven Zustande der Religion zugleich ein Gottesbund; denn der Herr sprach: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen. Aber der Bund, welcher an sich unzertrennbar zu sein bestimmt ist, kann gleichwohl noch bei der noch nicht vollkommenen Gottesehe gelöst werden. Daher machte die Hartherzigkeit, welche die höhere Einwirkung zurückwies, auch eine vollkommene Ehetrennung möglich. Anders aber verhält es sich bei der christlichen Ehe, weil der Christ mit Gott durch ein unzertrennbares Band verknüpft ist. Menschliche Willkühr vermag das objektive Element, das was Gott gebunden, nicht mehr zu lösen, und so ist jeder Christ, welcher seine christliche Gattin entläßt, und eine andere ehelicht, ein Ehebrecher. Dieses objektive Element der unzertrennbaren Gottesehe ist der Grund, warum die Leibesehe nicht mehr getrennt zu werden vermag, und warum der dagegen Handelnde ein Ehebrecher ist. Denn in den Worten: Wer irgend seine Frau entläßt, ist das subjektive Moment ausgedrückt; das objektive liegt in der Ehebruchserklärung angedeutet, während das einheitliche in seiner negativen Form als Entlassung und Wiedervermählung ausgesprochen ist. Das christliche Ehegesetz ist daher das erweiterte Grundgesetz: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen.

Dr. Dischinger.

Die Sakramentalien in der katholischen Kirche.

Man pflegt die Sakramentalien in der katholischen Kirche in einem weitern und in einem engern Sinne zu nehmen. Diejenigen, die sie in einem weitern Sinne nehmen, rechnen dazu „die Verkündigung des Wortes Gottes, die Kirchengebete, die öffentlichen Versammlungen zu Gebeten und Gesängen in- und außerhalb des Tempels, die Anordnung sinnvoller Gebräuche und Zeichen und die kirchlichen Segnungen.“ Im engeren Sinne versteht man darunter die durch kirchlich angeordnete Segnungen geweihten Dinge, als Wasser, Oel, Brod, Kräuter u. a., durch deren gläubigen Gebrauch der Christ an Leib und Seele vor Uebeln bewahrt und geheiligt werde. Welchen Einfluß die Sakramentalien im weiteren Sinne auf das gläubige Leben haben, bedarf keiner besondern Erklärung. Nicht so einverstanden ist man über die Wirksamkeit der letztern. Eine doktrinelle Entscheidung der Kirche hat man nicht darüber. Ihre Wirksamkeit muß sich aber aus dem Wesen und der Bestimmung derselben erkennen lassen. Folgende Erörterung soll ein Versuch sein, ob sich von diesem Gesichtspunkte aus eine nähere Bestimmung ihrer Wirksamkeit ermitteln läßt.

Das Wesen und die Bestimmung der hier bezeichneten Sakramentalien haben, wie man aus den damit verbundenen Gebets- und Beschwörungsformularen erkennt, mit dem durch die Sünde entstandenen Verderbnisse und der Entsündigung durch Christus den engsten Zusammenhang. Man wird darum, um ihr Wesen und ihre Bestimmung zu erkennen, zunächst noch einen Rückblick auf den Sündenfall, auf dessen verderbliche Folgen und die Wiederherstellung derselben durch Christus thun müssen. Anordnung und Umfang der Abhandlung ist damit vorgezeichnet.

Gott hatte den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen. Nebst einer sinnlichen Natur hatte er ihn mit Ver-

stand, Vernunft und freiem Willen begabt, diese Seelenvermögen standen mit seinen sinnlichen Begehrungen in einem harmonischen Einklange. Das Gute erkannte er ohne Trug und Irrthum; er hatte an ihm sein ganzes Wohlgefallen; er begehrte und wollte es, und hatte sein Wille auch die ungeschwächte Kraft, es zu erfüllen. Das Gegentheil erkannte er eben so untrüglich in seinem verwerflichen Unwerthe; es mißfiel ihm, er verabscheute es, und wollte es nicht. Wegen dieser natürlichen, zum Guten aufgelegten Beschaffenheit hatte Gott sein Wohlgefallen an ihm, welcher segnend auf ihm ruhte und ihn noch besonders stärkte, gerecht und heilig zu leben *).

Nicht minder vollkommen war er dem Leibe nach geschaffen. Sein körperlicher Organismus war so eingerichtet, daß er der Thätigkeit seiner nach Heiligkeit strebenden Seele kein Hinderniß in den Weg setzte. Der Leib des Menschen war weder der Hinfälligkeit, noch den körperlichen Leiden, noch dem bittern Tode unterworfen. Nur an dem Tage, wo er von dem verbotenen Baume essen würde, sollte er sterblich werden **).

Gott hatte ihn zum Herrn und Regenten der Erde eingesetzt ***). Die Natur sollte ihm dienstbar sein, daß er den erhabenen Zweck seiner Erschaffung erreiche. In dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen war ihm ein besonderes Mittel gegeben, sich nicht in die Sinnengenüsse des Paradieses zum Nachtheile eines regsamen Strebens nach Gerechtigkeit und Heiligkeit zu vertiefen, vielmehr im unwandelbaren Hinblicke auf die Liebe und Güte Gottes die ihm bereiteten sinnlichen Freuden mit Dankbarkeit zu genießen und seine Erkenntniß und Liebe bis zu der hienieden ihm gesetzten Vollendung zu bethätigen. Ueber der ganzen Natur lagerte Gottes Segen; überall vernahm er die lieblichsten

*) Eccles. 7, 30. Eph. 4, 24.
**) I. Mos. 2, 17.
***) I. Mos. 1, 26.

Klänge, die ihm Gottes Weisheit und Güte verkündeten, mächtig auf ihn einwirkend, sich mit seinem Schöpfer zu vereinigen. Abnorme Gegensätze und erschütternde Ereignisse, die den sich aufschwingenden Geist verkümmern und niederbeugen, gab es nicht; weder Hitze noch Kälte, weder abmüdende Arbeit, um der Natur ihre Erzeugnisse zum Lebensunterhalte abzuringen, noch kummervolle Sorgen, um sich gegen die Tücke des Schicksals zu sichern, erschwerten sein gottseliges Leben. Den Thieren der Erde hatte er ihre Namen gegeben, und sie gehorchten ihm *).

Durch die List des Satans kam die Sünde in die Welt, deren Verderbniß nicht allein die Seele und den Leib des Menschen durchdrang, sondern sich auch über die ganze Natur verbreitete. Nach dem unglücklichen Falle erkannte das erste Menschenpaar, daß es nackt war. Sein Begehrungs- und Wollensvermögen, was nach der ursprünglichen Einrichtung der Vernunft untergeordnet und dienstbar gewesen, war selbst durch die Einwirkung des Teufels aus dieser Ordnung getreten. Der Mensch strebte nach dem, was Gottes Willen zuwider, nach dem Unheiligen und Bösen, und die in ihm uuordentlich gewordene Sinnlichkeit äußerte sich mit einer solchen Kraft, die der Vernunft und dem freien Willen in der ihnen von Gott angewiesenen Funktionen alle Thätigkeit benahm. Es ist aber eine ausgemachte Wahrheit, daß die Seelenkräfte in dem Maße abnehmen, als sie in ihrer Wirksamkeit gehemmt werden. Eine natürliche Folge davon war, daß die unordentliche Sinnlichkeit bei jedem Siege über die Vernunft und den freien Willen an Stärke zunahm; die Kraft der Vernunfr und des freien Willens dagegen in demselben Maße geschwächt wurde. Die böse Begierlichkeit war an die Stelle der den Menschen bestimmenden Vernunft getreten und übte ihre Alleinherrschaft aus. Verstand, Vernunft und Wille waren ihr dienstbar. Der Mensch war seiner Freiheit und Würde beraubt,

*) Confr. Augustin. Lib. 14. cap. 26. de civit. Dei.

und Sklave seiner Sinnlichkeit. Mit dieser Verunstaltung des natürlichen Ebenbildes Gottes in dem Menschen und der Umwandlung seiner zu Gerechtigkeit und Heiligkeit aufgelegten Natur in eine zur Ungerechtigkeit vorherrschend hinneigenden, konnte sich begreiflicher Weise des Wohlgefallen des heiligen Gottes, welches bis dahin Gnaden spendend auf ihm geruht hatte, nicht mehr verpaaren; die heiligmachende Gnade (das übernatürliche Ebenbild Gottes) hatte er also verloren und mit ihm alle Kraft zur Selbsterhebung und die Fähigkeit für den Himmel.

Leib und Seele stehen miteinander in der engsten Verbindung, und es würde schwer zu erklären sein, wenn nicht auch das Verderbniß der Sünde sich von der Seele aus dem Leibe mitgetheilt hätte. Die regellosen Triebe der Sünde äußern sich mittelst der körperlichen Glieder, lähmen ihre Kräfte, zerstören den Organismus und führen Siechthum, Gebrechen und Krankheiten herbei, deren Ende der physische Tod ist. Von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn des Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben*).

Dem Verderbnisse der Sünde unterlag die ganze Natur. Wie vor dem Falle der Anblick der Schöpfung den Menschen freudig erhob und sein Gemüth zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes stimmte; so war sie ihm jetzt Reiz und Versuchung zur Sünde geworden. Die Natur selbst erschien daher auch, wie die Seele und der Leib des Menschen, von dem Verderbnisse der Sünde ergriffen zu sein. Daß diese Verdorbenheit nicht so gedacht werden könne, als wenn die Sünde den innern Gehalt der Dinge durchdrungen und verschlimmert habe, lehrt der Apostel, da er sagt: „Jede Creatur ist gut**).“ Der Mensch mißbraucht sie zur Sünde und insofern wird sie entheiligt und unrein***). In diesem

---

*) I. Mos. 1. c.

**) I. Timoth. 4, 4.

***) Vergl. Allioli. rom. 8, 20. Not. 33.

Sinne war sie also auch dem Dienste der Sünde verfallen, und Gott konnte eben so wenig mehr an ihr, wie an dem sündigen Menschen, sein Wohlgefallen haben. Es erging darum auch über die Erde der Richterspruch: Verflucht sei deinetwegen die Erde, mit Beschwerden sollst du dich davon nähren, so lange du lebest; Dornen und Disteln soll sie dir tragen, und du das Kraut des Feldes essen*). Es war allerdings mit diesem Fluche, als wenn damit alle Dinge der Gewalt des Satans anheim gefallen seien, der sogleich sie aus der ursprünglichen Ordnung verrückt, ihren inneren Gehalt verschlimmert und ihnen eine andere, dem Schöpfungsplane entgegengesetzte Richtung gegeben habe. Denn die Elemente begannen einander feindlich zu bekämpfen, der Mensch hatte sich gegen Unfälle und Drangsale, gegen Hitze und Kälte zu schützen, und der Erde mit Mühe ihre Fruchtbarkeit abzugewinnen. Die Thiere, denen er ihren Namen gegeben, kannten ihn nicht mehr. In Allem zeigte sich der Unbestand, Wechsel und Verwesung; die paradiesische Anmuth war von der Erde verschwunden, und Trauer hatte sich über sie ausgebreitet. Das war aber die Kraft des Fluches, die unmittelbar dem der Sünde verfallenen Menschen zur Strafe und hinwiederum zu seiner sittlichen Erhebung der Erde die Anmuth benahm, ihre Fruchtbarkeit minderte, den innern Gehalt der Dinge verschlimmerte, Leiden und Unglücksfälle von außen her herbeiführte, indem Gott entweder seine übernatürliche Fürsorge, welche bis dahin das Leben des Menschen gegen alle diese Leiden beschützt hatte, von der Erde wegnahm, oder eine Aenderung in der Wirkung der Naturgesetze eintreten ließ, die er bei Vorhersehung des Sündenfalles von Anfang an in dieselben grundgelegt hatte **).

Damit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß dem Teufel, nachdem er durch die Sünde seinen Eingang in die

---

*) I. Mos. 3, 13.

**) Vergl. Allioli. rom. 8, 20. Not. 35.

Welt gefunden, nicht auch seine verderblichen Einflüsse geltend gemacht habe. Wir haben in der h. Schrift Beispiele und Lehren, aus denen wir erkennen, daß er dem Menschen an seiner Seele, an seinen zeitlichen Glücksgütern, an seiner Gesundheit und seinem Leben schadet. In dem 1. Buche der Chronik 21, 1. reizt er den David, um den Sinn des Stolzes in ihm aufzuwecken, die Israeliten zu zählen. Luc. 22, 3. fährt er in Judas, und dieser geht hin, um Rath zu pflegen mit den Hohenpriestern, wie er ihnen Jesum überliefere. Im zweiten Briefe an die Corinther 4, 4. hält er die Ungläubigen in Unwissenheit, daß ihnen nicht leuchte das Licht des Evangeliums, und Lucas 8, 12. nimmt er den Menschen das Wort Gottes aus dem Herzen, daß sie nicht glauben und selig werden. Matth. 4, 3. naht er sich Jesus, um ihn zu versuchen. Eph. 6, 11. sagt Paulus: Ziehet die Rüstung Gottes an, damit ihr den Nachstellungen des Teufels widerstehen könnet. I. Pet. 5, 8. heißt es: „Seid nüchtern und wachet, denn der Teufel geht umher, wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen möge.“ — Matth. 8, 31. stürzt er eine Heerde Schweine, 2000 an der Zahl, in's Meer. — Lucas 13, 11. hält er eine Frau 18 Jahre lang gekrümmt, daß sie nicht aufstehen kann. — Tob. 6, 18. hat er sieben Männern der Sara das Leben genommen. — Matth. 8, 28., 9, 32—34., Lucas 4, 33., Apostelgesch. 5, 16., 16, 16—19. u. a. nimmt er Besitz von dem Menschen und handelt mit dessen Gliedern.

Ob der Teufel auch auf die übrige Natur schädlich einwirken, ob er namentlich seinen Einfluß auf Wind und Wetter äußern, Saatfelder und Pflanzungen verheeren, Nahrungsstoffe und Trinkquellen ungesund machen könne, darüber finden wir in der h. Schrift nichts. In dem Buche Job lesen wir zwar, daß er Feuer vom Himmel regnen läßt und durch Sturmwinde Häuser umwirft*); in dem zweiten Buche Moses, daß er die ägyptischen Zauberer Wasser in Blut

*) Job 1, 16. u. 19.

verwandlen und Frösche über das Land kommen lassen *). Allein das Buch Job wird von namhaften Exegeten für eine Parabel gehalten. Ist es eine Parabel, so kann man nur daraus entnehmen, daß man wie Job seine Leiden mit Geduld und Ergebung gegen Gott ertragen müsse. Die Künste der ägyptischen Zauberer werden nicht ohne Grund als natürliche Taschenspielerkünste erklärt **). Wunder kann der Teufel allerdings nicht wirken. Wenn er aber den Menschen an seinen Gliedern lähmen und sein Leben zernichten kann, wenn er eine Heerde Schweine im Meere ersäuft: wer will es läugnen, daß er auch die Macht besitze, auf die Natur überhaupt zerstörend einzuwirken.

Es sind noch keine 200 Jahre, wo man auch noch an eine übernatürliche Zauberkunst — magia diabolica — benefica et venefica — glaubte. Dieselbe ist jedoch weder in der h. Schrift, noch in dem Glauben der Kirche begründet.

Sollte der Mensch der Gewalt der Finsternisse entrissen und unter dem Joche der Sünde nicht zu Grunde gehen, so mußte ihm von außen her aufgeholfen werden. Dieses geschah durch den Welterlöser. Christus bewog durch sein Leben, Leiden und Sterben, seinen himmlischen Vater, den Menschen in das ursprüngliche, väterliche Verhältniß wieder einzusetzen, den in seiner Seele durch die Sünde angerichteten Ruin aufzuheben und seine frühere Geistesherrschaft wieder herzustellen. Er erwarb ihm durch seine Verdienste den übernatürlichen Beistand, die Anfänge seiner geistigen Erhebung zu ergreifen, und verschaffte ihm das göttliche Wohlwollen, ein bleibendes Vermögen in ihm zu seiner Heilserwerbung — facultatem habitualem exercendae iustitiae universalis — mittelst des übernatürlichen Beistandes (der wirklichen Gnade) zu erwirken; oder kurz: er erwarb ihm die zuvorkommende, heiligmachende und wirkliche Gnade. Der ursprüngliche geistige Zustand des Menschen war hiermit

*) II. Mos. 7, 22. 8, 7.
**) Vergl. Dereser.

wieder hergestellt, und er wieder in sein anfängliches Verhältniß zu Gott eingesetzt.

Der Leib des Menschen blieb der Hinfälligkeit, den Leiden, Krankheiten und dem Tode unterworfen. Den Charakter der Strafe behielten diese Uebel aber nur für denjenigen bei, der die ihm durch die Erlösung erworbenen Gnaden von der Hand weist und der Sünde nicht entsagen will; demjenigen, der die Gnade willig ergreift, sollten sie als Mittel zur Beförderung seiner Entsündigung und Heiligung verbleiben.

Der nach dem Sündenfalle eingetretene Zustand der äußeren Natur blieb ebenfalls unverändert, gleichwohl der Fluch mit der Erlösung für diejenigen, die sich derselben theilhaftig machen, auch von der Erde weggenommen ist. Wie die Leiden, Krankheiten und der leibliche Tod des Menschen seine sittliche Erhebung fördern; so sollen auch die in dem Wege der Natur herbeigeführten Mühseligkeiten und Unfälle unter der Leitung einer ewigen und weisen Fürsehung ihm zum Besten gereichen.

Was die durch die Sünde errungene Macht des Satans über den Menschen und über die Natur überhaupt anlangt, so wurde derselben durch Jesu Tod nicht minder Schranken gesetzt. „Christus", sagt der Katechismus rom.*), „besiegte den Teufel." Er ist jener Stärkere, der über den Starkbewaffneten kam, ihn besiegte und ihm sowohl seine Waffenrüstung als seine Beute entriß. Von seinem Siege, den er über die Welt erkämpft hat, heißt es beim h. Johannes: „Vertrauet, ich habe die Welt überwunden." Und in der Apokalypse heißt er der siegende Löwe, der siegend ausgezogen sei, um zu siegen, weil er in diesem Siegen auch seinen Anhängern die Macht zum Siegen verlieh. Der h. Augustin drückt sich in seiner 197. Homilie hierüber noch also aus: „Vor Christi Ankunft war der Teufel ungebunden. Christus erscheint und bindet ihn. Aber, sagst du, wenn er gebunden

*) Cat. rom. p. IV. cap. XV. q. XVII.

ist, warum ist er denn jetzt noch so mächtig? Es ist wahr Geliebteste, der Teufel vermag jetzt noch viel, aber nur über die Lauen und Nachlässigen herrscht er. Wie ein Kettenhund ist er angebunden und beißt denjenigen nur, der in unheilbringender Sicherheit zu ihm hingeht. Sehet, Brüder, den Thoren, der von einem Kettenhunde gebissen wird. Nahe du dich dem Teufel nicht in den Wohllüsten und Begierlichkeiten der Welt, und er wird nicht an dich kommen können. Bellen kann er, anfeinden kann er Jeden, beißen nur den, der es selbst so haben will."

Nach den bereits angeführten Lehren und Beispielen der h. Schrift, kann es nicht in Abrede gestellt werden, daß der Teufel den Menschen durch unmittelbare und mittelbare Einwirkung zur Sünde verführen könne. Denn die Lehren warnen uns mit allem Nachdrucke, gegen seine Nachstellungen auf unserer Haut zu sein. Der römische Katechismus sagt hierüber *): „Der Teufel versucht die Leute zur Sünde, zu ihrem Untergange. Bald erregt er in uns die inneren Reizungen und bedient sich der Reizungen und Erregungen der Seele zu Gehülfinnen, bald reizt er uns von außen, und bedient sich äußerer Dinge, entweder des Glückes, um uns hoffärtig, oder des Unglückes, um uns kleinmüthig zu machen; zuweilen bedient er sich verworfener Menschen als Sendboten und Kundschafter, besonders der Irrgläubigen, welche Andere, die ohnedies zum Bösen geneigt sind, vollends dazu verleiten." Daß wir uns auch noch besonders vor ihm wegen seiner bösen Einflüsse auf unsere Glücksgüter, unsere Gesundheit und Leben zu fürchten hätten, folgt aus den Lehren und Beispielen der h. Schrift nicht. Während des langen Zeitraumes der Offenbarung haben wir nur ein Beispiel, daß der Teufel den Menschen an Leben und an den Glücksgütern geschadet hat. Die sieben Männer der Sara waren überdies in die Sünde der Wohllust versunkene Menschen, und die bösen Geister fuhren in die Heerde

---

*) Cat. rom. p. IV. cap. XV. q. X.

Schweine auf Zulassung Jesu. Wenn aber zu der Zeit, wo der Fluch noch auf der Erde lastete, der Teufel diese Macht nur einmal bekundet hat, so wird er sie wohl jetzt, nachdem wir durch Christus wieder Gottes Kinder geworden sind, gar nicht mehr ausüben können, und höchstens nur noch da die Möglichkeit einer solchen Einwirkung eingeräumt werden müssen, wo der Mensch die göttliche Adoptirung zurückweist und sich einem heidnischen Lasterleben hingibt. Eben so haben wir nur ein Beispiel, daß der Teufel dem Menschen an seiner Gesundheit geschadet hat. Soll man nun annehmen, wenn Jemand eine auffallende und hartnäckige Krankheit habe, der Teufel treibe da sein Unwesen? Vernünftiger Weise wird man die Krankheit so lange für eine natürliche halten müssen, bis ein verständiger Arzt erklärt, ein Grund zu einer natürlichen Krankheit sei nicht da. Wann aber wird auch der geschickteste Arzt das sagen können? Mit der Besessenheit hat es eine andere Bewandtniß. Wir haben mehre Beispiele von Besessenheit, und haben deren noch während des apostolischen Zeitalters. Auch gab Jesus den Aposteln die Machtvollkommenheit, Teufel auszutreiben, die in der Kirche noch sofort dem Priesterthume vorbehalten ist. Daß Besessenheit noch vorkommen könne, ist darum mit mehr Grund anzunehmen, gleichwohl wir auch davon lange kein Beispiel haben, und eine solche Einwirkung des Teufels auch dann nur angenommen werden könnte, wenn bei den übrigens vorhandenen Symptomen von Besessenheit der Grund zu einer natürlichen Krankheit nicht aufgefunden werden könnte. Es läßt sich darum auch hier nur die Möglichkeit annehmen, daß der Teufel gegenwärtig noch Menschen krank machen und ihnen durch Besessenheit schaden könne. Wenn wir dem Teufel auch noch die Gewalt einräumten, auf die Natur überhaupt einwirken zu können, so finden wir in der heil. Schrift eben so wenig eine besondere Erklärung darüber, daß ihm diese Gewalt genommen wäre, als sie uns ausdrücklich lehrt, daß er sie besitze. In der Offenbarung des h. Johannes Kap. 20, 1—3. heißt es: „Und ich sah einen Engel

vom Himmel herab steigen, welcher hatte den Schlüssel vom Abgrunde und eine große Kette in der Hand. Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn auf tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund und verschloß und versiegelte über ihm, daß er die Wolken nicht mehr verführte, bis tausend Jahre vollendet würden, und darauf muß er auf kurze Zeit gelöst werden." Die Stelle ist eine Vision; das muß man aber daraus entnehmen, daß dem Teufel die Macht, die er vor Christus hatte, also auch die Macht auf die Natur zerstörend einzuwirken, genommen sei. Die tausend Jahre nehmen nach dem h. Augustin und andern Exegeten ihren Ablauf gegen das Ende der Welt. Daß dem Teufel nichts von der ihm benommenen Macht inzwischen von Christus wieder eingeräumt werde, folgt aus der Stelle nicht *).

Nach dieser Erörterung kommen wir dem Gegenstande unserer Aufgabe näher. Christus stiftete eine Kirche, und machte zur Bedingung, daß derjenige, welcher der Erlösung theilhaftig werden wollte, in dieselbe eintreten müsse. Der Eintritt wird ihm durch die zuvorkommende Gnade, die ihm um der Verdienste Jesu Christi willen ohne alles Zuthun seinerseits zufließt, ermöglicht. In der Kirche sind es die Sakramente, durch deren würdigen Empfang ihm die heiligmachende Gnade wird, da diese die Quelle der wirklichen Gnade ist, die wirkliche Gnade zugleich ertheilt, rücksichtlich vermehrt wird. Die wirkliche Gnade fließt ihm aber nicht schon durch den Empfang der Sakramente zu; durch Gebet und Mitwirkung hat er sich dieselbe anzueignen und zu wahren. — Die böse Begierlichkeit ist aber in dem Menschen durch die Erlösung nicht ausgetilgt worden, vielmehr in ihm zum verdienstlichen Kampfe zurückgeblieben. Mittels der Gnade kann er diesen Kampf bestehen. Wirkt er der Gnade nicht mit, so fällt er ihrer beherrschenden Gewalt anheim. Entweder unterliegt er ihren unmittelbaren Anreizungen oder

*) Vergl. Allioli Offenb. Joh. 20, 1—3. Not. 2.

Satan wirkt auf ihn ein, um sie in ihm aufzuwecken. Fröhnt der Mensch dann seinen bösen Lüsten, so wird die Natur selbst, da den Unreinen Alles unrein ist, zum tausendfachen Anstoße, Reiz und Mittel zur Sünde werden. Je mehr er sich aber der Wohlthaten des Erlösungswerkes entäußert und von Christus entfernt, um so größere Macht gewinnt Satan über ihn, und die dogmatisch begründete Möglichkeit tritt ein, daß der Teufel ihm am Leben, an seiner Gesundheit und an seinen Glücksgütern entweder durch unmittelbare Einwirkung, oder durch seine verderblichen Einflüsse auf die Natur überhaupt schaden und sogar, wie zur Zeit Jesu, ihn ganz in Besitz nehmen könne. Der Erlösung entfremdet, wird er den Fluch der Sünde in der Creatur und an seinem eigenen Leibe auch wieder zu erfahren haben *).

Die eingangs bezeichneten Sakramentalien sind es nun, welche den Menschen gegen alle diese Uebel bewahren sollen. Sie sollen ihn gegen die Verführung seiner eigenen Begierlichkeit schützen, der äußern Natur Reiz und Versuchung zur Sünde nehmen, die dämonischen Einflüsse von ihm und der Creatur abwehren und den Fluch der Sünde in Segen verwandeln. In dem Exorzismus, der über das Salz gesprochen wird, heißt es: qui te (sal) per Elisaeum Prophetam in aquam mitti iussit, ut *sanaretur sterilitas aquae:* ut efficiaris sal exorcizatum in salutem credentium: et sis omnibus sumentibus te *sanitas animae et corporis:* et effugiat atque discedat a loco, in quo aspersum fueris, *omnis phantasia et nequitia vel versutia diabolicae fraudis*, *omnisque spiritus immundus.* Der relegiöse Gebrauch dieser Gegenstände findet sich schon in dem Alterthume vor. Aaron und seine Söhne wurden erst gebadet, und dann zu Priestern gesalbt. Der Hohepriester mußte sich erst waschen, ehe er das Rauchwerk anzündete. Mit heil. Oele wurden alle Geräthe des Heiligthums gesalbt **). Salz wurde dem Wasser beigemischt. Nicht allein bei den Ju-

*) Eph. 2, 2. Cat. rom. p. 4. cap. XIV. q. VII.

**) II. Mos. 29. u. 30.

den, auch bei den andern Völkern, die Opferanstalten hatten, kommen diese religiösen Gebräuche vor. — Nach dem traurigen Falle, als der Mensch aus dem Munde Gottes das Wort vernommen, daß Gott sich seiner wieder annehmen wolle, befand er sich in einer Lage, die seine Seele mit einer unnennbaren Sehnsucht erfüllen mußte, Gott seine Dankbarkeit, Ehrfurcht und Liebe zu bezeigen. Der Druck der Schuld, unter der er seufzte, erzeugte in ihm das Gefühl der Nothwendigkeit der Sühne und der Bitte. Was war natürlicher, als daß er sich gedrungen fühlte, diese seine Gemüthsstimmungen vor Gott auszudrücken, und sich Mittel bediente, wie sie ihm die Natur darbot? Daher die Entstehung der Opfer, die noch einen besondern Werth und Bestand dadurch erhielten, daß Gott sie mit Wohlgefallen aufnahm. Er mußte es eben so lebendig empfinden, daß alle Sühnung durch Reinigung seines verunstalteten Herzens bedingt sei. Darum war es wieder so natürlich, daß er seinem Streben nach Herzensreinigung, von dem sein Inneres durchdrungen, ähnliche Ausdrücke zu geben suchte. Daher die körperliche Reinigung mit Wasser, als ein Sinnbild der innern Reinigung, und der Gebrauch, des der Fäulniß wehrenden Salzes als Symbol zur Heiligung und Erhaltung der durch das Verderbniß der Sünde angefaulten Seele, so wie die Salbung mit Oel zur Rüstung und Kräftigung im Kampfe gegen die Anfeindungen des Fleisches, der Welt und des Satans. Sei es auch, daß der religiöse Gebrauch dieser Dinge nicht aus der Natur der Sache herzuleiten, vielmehr auf göttliche Anweisung entstanden und durch Ueberlieferung verbreitet und erhalten worden sei; Wesen und Endzweck bleiben dieselben; sie sind Typen, bestimmt, den Menschen zu entsündigen, vor Versuchungen zu bewahren und zu heiligen.

Diese, in dem Alterthum schon geheiligten Dinge, hat das Christenthum in seinen Cult mit aufgenommen. Bevor sie aber da zum Gebrauche verwendet, werden sie exorzisirt und benedizirt. Die Benediktion wird über alle, der Exor-

zismus über einige Dinge ausgesprochen. Es braucht nach dem Vorhergehenden nicht mehr bemerkt zu werden, daß, wenn der Exorzismus über die Gegenstände ausgesprochen werde, man dabei nicht denken dürfe, als seien dieselben in der Gewalt des Teufels, aus der der Exorzismus sie befreien müsse *). Der Exorzismus soll vielmehr den innern Gehalt der Dinge, der durch den Fluch der Sünde verschlimmert wurde, wiederherstellen, sie dem Dienste der Eitelkeit und den dämonischen Einflüssen, denen sie unterliegen können, entziehen. Dieses geschieht durch die mit dem Exorzismus jedesmal verbundene Benediktion, welche den göttlichen Segen über die Gegenstände herabfleht, damit Gott, von dem nicht allein alle guten Gaben herkommen, sondern auch die natürlichen Kräfte und die heilsamen Wirkungen aller Dinge abhangen, ihnen eine heilsame Kraft verleihen möge, daß sie, nicht allein selbst dem Fluche und dem Dienste der Sünde, so wie den satanischen Einflüssen entzogen, auch dem Leibe und der Seele derjenigen, die sie gläubig gebrauchen, die verlorene paradisische Unversehrtheit verschaffen, und alle Versuchungen, die Anfeindungen des bösen Geistes, überhaupt alle schädlichen Einflüsse, wie sie immer das geistige und zeitliche Wohl des Menschen gefährden können, abwehren **).

Die Gnade und das Gnadenleben sind es nun aber allein, welche dem Menschen eine solche leibliche und geistige Erneuerung bereiten, ihn vor allen Versuchungen, den Anfeindungen des Satans und allen Uebeln des Leibes und der Seele bewahren. Wer diese Gnade hat und dieses Gnadenleben lebt, der ist ein lebendiges Glied des Leibes, welches den Geist Christi belebt und stärkt ***), und ist eine Rebe am Weinstocke, die aus dem Stocke selbst ihre fruchttreibende Kraft empfängt und in Verbindung mit ihm nicht verdorren wird. In Christus einverleibt, möge ein Solcher

*) Man muß einen Real- und Personalexorzismus unterscheiden.

**) Vergleiche noch das Segnungsgebet bei der Wasserweihe.

***) I. Korinth. 12, 12.

bitten, warum er immer wolle, es wird ihm gegeben werden *). Er ist um das Reich und dessen Gerechtigkeit wirksam, und der König dieses Reiches wird sein Leben und Heil mit Sorgfalt und Fürsehung beschirmen **). Er kann mit David sagen: „Der Herr regiert mich, und nichts wird mir mangeln" ***), und mit dem Propheten: „Der Herr, unser König, errettet uns" †). Die Gnade und das Gnadenleben werden aber durch die Sakramente vermittelt, durch Gebet und Mitwirkung zugeeignet, vermehrt und bewahrt. Die den Sakramentalien durch den Exorzismus und die Benediktion verliehene Kraft kann darum sich nur als einen für die Wirksamkeit der Gnade förderlichen Einfluß auf das Gemüth des Menschen äußern. Und dieser Einfluß ist nicht anders gedenkbar, als daß er den Geist und das Gemüth zum Empfange der Sakramente, zum Gebet und zur Gnadenmitwirkung stimmt und regsam erhält. Wenn der Mensch sich außer dem Stande der Gnade befindet, so ist es die zuvorkommende Gnade, die ihn zum Gebete, zur Mitwirkung und zum Empfange der Sakramente anregt. In diesem Falle wirken die Sakramentalien auf Geist und Gemüth zur Aufnahme der zuvorkommenden Gnade und zur Stimmung zum Gebete und zur Mitwirkung förderlich ein. Ihr Einfluß muß aber jedesmal als ein durch die Selbstthätigkeit des Subjektes entstandener, der die in ihnen durch die Benediktion erhöhte, natürliche Kraft bei ihrer Aufnahme in die fünf Sinne besonders günstig ist, gedacht, und kann niemals als ein übernatürlich bewirkter aufgefaßt werden. Wollte man ihn als einen übernatürlich bewirkten auffassen, so würde man den Sakramentalien eine Kraft beilegen müssen, die mit der Kraft entweder der zuvorkommenden, oder der wirklichen Gnade zusammenfiele, und sie zum Theile mit den

*) Joh. 15, 1 u. ff.
**) Cat. rom. p. IV. cap. XI. q. II.
***) Psl. 22.
†) Isaias 33, 22.

Sakramenten auf gleiche Linie stellen. Aus diesem Grunde schon kann ihnen eine übernatürliche Wirksamkeit nicht beigelegt werden, ohne zu erwähnen, daß ihnen diese auch nirgendwo verheißen ist. Die Wirksamkeit der Sakramentalien ist darum näher dahin zu bestimmen: *daß sie mitelst der ihnen durch die Benediktion verliehenen heilsamen, aber natürlichen Kräfte und der subjektiven Stimmung, der religiösen Betrachtungen und Gefühle, welche sie in dem Geiste und Gemüthe aufregen, wirken und zur Aufnahme der zuvorkommenden Gnade, zum Empfange der Sakramente, zum Gebete aufgelegt machen,* oder auch kürzer, *zur Aufnahme und Bewahrung der heiligmachenden Gnade zu disponiren.*

Aus dieser Erklärung sieht man, daß die Sakramentalien mit den Sakramenten in einer nahen Verwandtschaft stehen, worauf auch schon ihr Name hindeutet. Ihre Wirksamkeit und ihre Verbindung mit den Sakramenten wird bei einer besondern Behandlung des Exorzismus und der Benediktion, deren Wesen hier nur angedeutet wurde, und bei einer Darstellung der Sakramentalien im Einzelnn noch mehr einleuchten. Aus der hier im Allgemeinen beschriebenen Wirksamkeit derselben geht aber schon zur Genüge hervor, daß ihr Einfluß, den sie auf die Beförderung des christlichen Lebens haben, keineswegs gering zu achten ist. Niemand wird aber leugnen, daß ihnen, sowohl bei dem Volksunterricht, als bei dem kirchlichen Gebrauche nicht allenthalben der Werth und die Aufmerksamkeit beigelegt wird, den sie ihrer Natur nach mit Recht in Anspruch nehmen. Als todte Ceremonien behandelt, können sie Niemanden etwas nutzen, da man eine religiös-magische Kraftäußerung vergebens von ihnen erwartet. Schließlich erlaube ich mir daher noch den Vorschlag, den Exorzismus und die Benediktion, so wie die Sakramentalien im Einzelnen einer besondern Behandlung zu unterziehen, und sie unter die Gegen-

stände unserer Conferenz-Verhandlungen aufzunehmen *), um ihr Wesen und ihre Bestimmung unter den Heilsanordnungen in der Kirche mehr zu entfalten und der Wirksamkeit der Pastoration die segensreiche Quelle zu öffnen, die sie verschließen.

Ist die heilige Schrift die alleinige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu?

(Fortsetzung.)

II. Artikel.

Fernere Stellen des Neuen Testaments, die sich gegen die mündliche Ueberlieferung als christliches Erkenntnißprinzip aussprechen sollen, sind:

c) Col. II. 8. „Sehet zu, daß Keiner sei, der euch gefangen nehme durch die Philosophie und leeren Trug nach der Ueberlieferung der Menschen, nach den Anfangsgründen der Welt und nicht nach Christo.“ Der Apostel betrachtet die Colosser, nachdem sie den christlichen Glauben angenommen haben, als freie, als solche, die eben durch den christlichen Glauben, durch die Annahme der Lehre Jesu befreit worden sind von der Unwissenheit und den Irrthümern in der Angelegenheit des Heiles. Er will nicht, daß sie sich die frei machende christliche Erkenntniß abermals rauben lassen, rauben lassen — „durch die Philosophie und leeren Trug“, d. h. durch unbegründete trügerische philosophische Lehren. Zur nähern Charakterisirung der „Philosophie“ und des „leeren Truges“ oder der grundlosen trü-

*) Die Abhandlung wurde in einer Pfarr-Conferenz vorgetragen.

gerischen philosophischen Behauptungen, fügt der Apostel bei, daß sie, „gemäß den Ueberlieferungen der Menschen, gemäß den Anfangsgründen der Welt, nicht aber gemäß Christo" seien. Der am Tage liegende Sinn des Zusatzes leuchtet aus folgender Umschreibung ein: Laßt euch nicht unter den Irrthum gefangen nehmen durch nichtige und trügliche philosophische Lehren, wie sie von Menschen überliefert werden, wie sie den Wissens-Elementen, d. i. den dürftigen Kenntnissen der Nichtchristen, aber nicht der von euch angenommenen Lehre Jesu Christi entsprechen. Jetzt liegt der Sinn des angezogenen Werkes klar vor uns, und hiermit drängt sich uns zugleich die Ueberzeugung auf, daß er nicht von ferne gegen die fortgesetzte mündliche Ueberlieferung als zweite Erkenntnißquelle der von Gott in Christo geoffenbarten Lehre gerichtet ist. Er warnt nur vor falschen philosophischen Lehren, wie sie von Menschen überliefert worden, d. h. wie sie ursprünglich von Menschen ersonnen worden sind und wie sie, nachdem sie einmal ausgedacht waren, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werden, und wie sie der Lehre Jesu zuwider sind. Was hat nun aber eine Warnung vor falschen Philosophemen, die menschlichen Ursprungs sind, durch Ueberlieferung der Menschen sich auf Erden erhalten und dem Christenthume widerstreiten, mit der Frage gemein, ob die von Gott durch Christus geoffenbarten Lehren dem Willen Jesu gemäß im Wege fortgehender mündlicher Verkündigung erhalten und verbreitet werden sollen? Nichts, weniger als Nichts — das sieht Jeder auf der Stelle. — Die dritte der von den Protestanten angerufenen Schriftäußerungen berührt also eben so wenig den eigentlichen Gegenstand unserer Frage, wie die beiden ersten. Wo möglich, noch weniger thut dies die Stelle:

d) 2. Tim. III. 14—17.: Du aber (Timotheus) bleibe bei dem, was du gelernt hast und was dir anvertraut worden ist, da du weißt, von wem du es gelernt hast, und da

du von Kindheit an die heiligen Schriften kennest, die im Stande sind, dich zu belehren zum Heile durch den Glauben an Jesus Christus. Denn die ganze Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit, auf daß vollkommen sei der Mann Gottes, zu jedem guten Werke ausgerüstet." Was ist klarer als diese Stelle? Sagt sie es nicht mit dürren Worten, daß die h. Schrift den Mann Gottes (den kirchlichen Lehrer, Vorsteher) vollkommen mache, daß sie ihn hinlänglich ausrüste zu jedem guten Werke? Setzt das aber nicht voraus, daß der ganze Schatz der christlichen Heilslehre in der h. Schrift niedergelegt, und daß diese Lehre mit Sicherheit und Bestimmtheit aus ihr zu entnehmen sei? daß folglich die Tradition zum mindesten überflüssig, und da, wo sie über den Kreis der Schriftlehren hinausgeht, entschieden falsch und verwerflich sei? Wir würden diese Voraussetzung vielleicht als richtig zugeben, wenn die Lobrede, die der Apostel der h. Schrift hält, unserer ganzen Schrift, d. h. den Büchern des alten und des neuen Bundes zusammen genommen gälte. Aber dem ist nicht so. Der Apostel hat nur diejenigen heiligen Schriften im Auge, die seinem Schüler Timotheus von Kindheit an bekannt waren, also nur die göttlichen Bücher des alten Testamentes — denn die des neuen existirten in den Kinderjahren des Timotheus noch nicht. Der Apostel spricht also gar nicht von den Verbreitungswegen und Erkenntnißquellen der von Gott in Christo geoffenbarten Lehre. Weder bezeichnet er die h. Schriften des neuen Bundes allein, noch den mündlichen Unterricht allein, noch beide zugleich als solche; er ergeht sich nur in Lobsprüchen auf den Inhalt der Bücher des alten Testamentes. Jene seine Worte auf die mündliche Ueberlieferung als mit der heil. Schrift (vorzugsweise des neuen Testamentes) gleichberechtigtes Erkenntnißprinzip der **christlichen** Lehre geltend machen wollen

— kann sonach nur als ein thörichtes Unterfangen angesehen werden. Mehr Aussicht auf Erfolg (wir sagen nicht: Aussicht auf Erfolg) würde der Versuch haben, aus jener Stelle die ganze christliche Offenbarung, die ganze Schrift des neuen Testamentes mit sammt der Tradition als überflüssig nachzuweisen — ein Versuch übrigens, dem wir an dieser Stelle nicht entgegenzutreten haben.

Andere Stellen der neutestamentlichen Schriften, die gegen die Tradition als Erkenntnißquelle der Lehre Jesu angerufen wurden, sind uns nicht bekannt geworden. Und die uns bekannt gewordenen beweisen nicht nur nicht, was sie beweisen sollen, sie handeln nicht einmal über den Gegenstand, der eigentlich in Frage steht. Weder verwerfen sie die mündliche Ueberlieferung als solche oder überhaupt (d. h. sie erklären den Weg der fortgesetzten mündlichen Mittheilung nicht schon an sich für einen unsichern, unzuverlässigen) noch verwerfen sie dieselbe in Ansehung der christlichen Lehre insbsondere.

Die Protestanten sind nach dem Vorstehenden entschieden im Unrechte, wenn sie für ihre Ansicht, die h. Schrift sei die alleinige Erkenntnißquelle der christlichen Lehre und schließe die Tradition als solche Quelle aus, auf die Autorität der neutestamentlichen Bücher sich berufen. Gewisser, als dies, kann nichts Anderes sein. Hiermit ist freilich noch gar nicht gesagt, daß diese Bücher der entgegengesetzten Ansicht das Wort redeten. Wäre es ja denkbar, daß sie sich weder für die eine noch für die andere Meinung aussprächen, daß sie über diesen Punkt gänzlich schwiegen. Ob sie also wirklich der Ansicht der Katholiken günstig sind, läßt sich gleichfalls nur aus einer unbefangenen Betrachtung der dafür angeführten Schrifttexte erkennen. An diese Betrachtung gehen wir jetzt. Daß dieselbe mit Unparteilichkeit, mit aller Strenge und Schärfe vorgenommen werden müsse, ist früher schon angedeutet worden, wird aber hier nochmals ausdrücklich in Erinnerung gebracht.

Die Katholiken stützen ihre Behauptung, daß die Schriften des neuen Testamentes auf die Tradition als christliches Erkenntnißprinzip hinweisen, auf folgende Stellen derselben:

a) Matth. XXVIII. 19. 20. „Gehet und unterweiset alle Völker, sie taufend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, sie Alles festhalten lehrend, so viel Ich euch aufgetragen habe; und siehe! Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit.“ Deuten diese Worte des göttlichen Herrn an seine Apostel auf den mündlichen Unterricht als bleibende Erkenntnißquelle seiner Lehre hin? Wir sagen: auf den mündlichen Unterricht als bleibende Erkenntnißquelle. Die Tradition ist nämlich im Allgemeinen nichts Anderes, als eine auf dem Wege fortgesetzter mündlicher Mittheilung, auf dem Wege fortgesetzten mündlichen Unterrichtes erfolgende Uebergabe der christlichen Lehre von der frühern an die spätere Generation. Um nun auf die eben gestellte Frage einzugehen, so ist so viel über allen Zweifel gewiß, daß der Ausspruch des Heilandes den Befehl an die Apostel enthält, die Völker mit seiner Lehre bekannt zu machen, sie in seiner Lehre zu unterweisen. Aber wie sollen sie sich dieses Auftrages entledigen? Sollen sie etwa in Jerusalem oder an irgend einem andern Orte bleibend sich aufhalten, hier seine Lehre schriftlich aufzeichnen und diese schriftliche Aufzeichnung dann den Völkern auf welchem Wege auch immer zustellen? oder sollen sie durch mündlichen Vortrag sie in seine Lehre einweihen? Der Heiland will, sie sollen zu den Völkern hingehen und hingegangen (πορευθέντες), sollen sie ihr Lehrgeschäft beginnen. Der Heiland will, sie sollen die Unterrichteten, oder genauer diejenigen unter ihnen, welche sie gläubig gefunden, auf den Namen des dreieinigen Gottes taufen — was abermals eine persönliche Anwesenheit voraussetzt. Der Heiland hat also ganz entschieden ein unmittelbares persönliches Belehren, ein Belehren durch mündlichen Vortrag vor Augen. Wo möglich,

noch klarer geht dies aus der Parallelstelle bei Mark. XVI. 15, 16. hervor, die also lautet: „Gehet in die ganze Welt und rufet das Evangelium aus für alle Creatur" (κηρύξατε rufet das Evangelium wie ein Herold aus, prediget es laut). „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. Hier weiset der gebrauchte Ausdruck κηρύσσειν ganz deutlich und bestimmt auf ein mündliches Lehren, auf eine mündliche Verkündigung der evangelischen Wahrheiten hin. Endlich berufen wir uns für diese unsere Auffassung auf den Umstand, daß sie auch die Auffassung der Apostel war. Oder haben diese nicht das Evangelium mündlich gepredigt? Haben sie die Predigt des Evangeliums nicht im Wege mündlichen Vortrages zu Jerusalem eröffnet? ist nicht die ganze Apostelgeschichte ein Beweis, daß sie die Lehre des Herrn unaufhörlich mündlich verkündigt haben? Die Apostel haben also die Weisung ihres göttlichen Meisters von einer mündlichen Belehrung verstanden. Und sie werden doch seinen Auftrag wohl richtig verstanden haben! Zunächst also steht dieses fest: der Heiland hat in seinen obigen Worten den Aposteln die Verbreitung seiner Lehre durch mündlichen Vortrag anbefohlen.

Der mündliche Unterricht kann, die Sache an und für sich betrachtet, ein directes und ein indirectes Erkenntnißmittel der Lehre Jesu sein. Ein directes Erkenntnißmittel derselben ist er dann, wenn er die Menschen unmittelbar und geradezu mit der Lehre Jesu bekannt zu machen hat, oder wenn die Menschen das, was sie aus dem Munde der ihnen gesandten Lehrer vernehmen, sofort und ohne Weiteres als Lehre Jesu anzusehen haben. Wie sich hiernach von selbst versteht, ist er ein indirectes Erkenntnißmittel dann, wenn er die Menschen nicht unmittelbar und geradezu in die Erkenntniß der Lehre Jesu einführen soll, sondern wenn er nur dazu dient, ihnen das Schöpfen dieser Lehre aus der eigentlichen Erkenntnißquelle derselben zu ermöglichen oder zu erleichtern.

Zur größeren Verdeutlichung dieses Unterschiedes fügen wir Folgendes hinzu. Die h. Schrift gilt den Katholiken wie den Protestanten als ein directes Erkenntnißmittel der christlichen Lehre, d. h. die einen wie die andern halten dafür, daß die aus ihr entnommenen Lehren sofort und ohne Weiteres als Lehren des Heilandes zu betrachten und anzunehmen seien. Sie erklären sie somit für eine eigentliche Erkenntnißquelle. Die Protestanten erachten sie überdies für das einzige directe Erkenntnißmittel, für die einzige eigentliche Erkenntnißquelle der christlichen Lehre. Der mündliche Unterricht kann daher in ihrem Systeme nur die Bestimmung haben, in dem richtigen Verständnisse der Schrift, in der Erforschung ihres Lehrinhaltes nachzuhelfen, das Resultat des eigenen Nachdenkens über die Schriftlehre (etwa sammt den Gründen, auf welche sich dieses Resultat stützt), mitzutheilen. Aber dieses Resultat des Nachdenkens des Lehrers, die von ihm mündlich vorgelegte Lehre sofort und ohne Weiteres als den richtigen Schriftinhalt, als wirkliche Lehre Jesu anzusehen, kann (nach protestantischer Anschauung) dem Lernenden nicht zugemuthet, nicht angesonnen werden. Er muß zudem die betreffenden Schrifttexte, die ihm ja die alleinige Fundgrube der Lehre Jesu sind, selbst ansehen, selbst prüfen, und erst nach gewonnener Ueberzeugung, daß die ihm mündlich vorgetragene Lehre in der h. Schrift wirklich verzeichnet steht, kann er sie als Lehre Jesu aufnehmen. Der mündliche Unterricht kann also im protestantischen Lehrsysteme nur dazu dienen, dem Lernenden oder Hörenden das Schöpfen der Lehre aus der h. Schrift als der alleinigen eigentlichen Erkentnißquelle derselben möglich, resp. leicht zu machen; er ist ein indirectes Erkenntnißmittel uud somit keine eigentliche Erkenntnißquelle. Ganz entgegengesetzt ist die Anschauungsweise der Katholiken. Sie erachten den mündlichen Unterricht für ein directes Erkenntnißmittel, für eine eigentliche Erkenntnißquelle der Lehre Jesu; sie sehen die durch

den mündlichen Unterricht überkommenen Lehren sofort und ohne Weiteres als Lehren Jesu an. Haben wir also oben erkannt, daß Jesus den Aposteln mündlichen Unterricht, mündliche Belehrung vorgeschrieben hat, so müssen wir jetzt ferner fragen, ob er ihnen denselben als directes Erkenntnißmittel (als eigentliche Erkenntnißquelle) oder blos als indirectes vorgeschrieben hat. Freilich — diese Frage ist bald beantwortet. Zu der Zeit nämlich, wo Jesus jene Vorschrift ertheilte, war von den Büchern des Neuen Testamentes noch kein Jota niedergeschrieben. Die den Aposteln befohlene mündliche Belehrung kann also unmöglich eine solche gewesen sein, die zu einer schriftlichen Aufzeichnung der Lehre Jesu in Beziehung gestanden, die die Bestimmung gehabt hätte, zum Verständnisse des geschriebenen Buchstabens behülflich zu sein; sie kann nur eine solche gewesen sein, welche unmittelbar und geradezu, welche sofort und ohne Weiteres mit der Lehre Jesu bekannt machen sollte, d. h. sie kann nur ein directes Erkenntnißmittel, nur eine eigentliche Erkenntnißquelle dieser Lehre haben sein sollen. Als eine solche erscheint sie denn auch in der Apostelgeschichte. Ihre ganze Kenntniß, welche die dreitausend Erstbelehrten von der christlichen Lehre besaßen, hatten sie aus dem mündlichen Vortrage der Apostel, insbesondere des Apostelfürsten Petrus geschöpft Apg. II. Nach der wunderbaren Heilung des vom Mutterleibe an gelähmten Mannes, welche vieles Volk um die Apostel Petrus und Johannes versammelt hatte, hielt Petrus einen mündlichen Vortrag an die Zusammengeströmten, durch den Viele die Lehre Jesu kennen lernten und gläubig wurden Apg. III. IV., 1—4. (V. 4. lautet: „Viele von denen, welche das Wort gehört hatten, glaubten.) Die Juden von Antiochia in Pisidien verdankten ihre Kenntniß der Lehre des Heilandes, dem mündlichen Vortrage des Apostels Paulus Apg. XIII., 14—43. Mit diesen Beispielen, deren übrigens in der Apostelgeschichte noch mehre zu lesen sind, ist es für unsern Zweck

vollkommen genug. Zweitens also steht auch dieses fest: Der Heiland hat in seinen obigen Worten den Aposteln die mündliche Verkündigung seiner Lehre als ein directes Erkenntnißmittel, als eine eigentliche Erkenntnißquelle derselben vorgeschrieben.

Nun erübrigt in Betreff unserer Stelle nur noch eine Frage, nämlich die: für welche Zeit der Herr die eben erwähnte Weisung gegeben, ob blos für die Zeit der Apostel oder für alle Zeit. Mit dieser Weisung verbindet er die Zusicherung seines alltäglichen Beistandes bis zur Vollendung der Zeit (daß die Worte *ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* hier richtig gefaßt sind, kann nach Vergleichung nachstehender Parallelstellen gar nicht zweifelhaft erscheinen: Matth. XIII, 39. *ὁ δὲ θερισμὸς συντελεία τοῦ αἰῶνός ἐστιν, οἱ δὲ θερισταὶ ἄγγελοί εἰσιν,* „die Ernte aber ist die Vollendung der Zeit" — das Ende der Welt — „die Schnitter aber sind die Engel;" V. 40.: „wie nun Unkraut gesammelt wird und im Feuer verbrannt, so wird es auch gehen *ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου* bei der Vollendung dieser Zeit" — am Ende dieser Welt). Er kann diese Zusicherung nur in der Absicht ertheilt haben, um jeden Zweifel an der nöthigen Befähigung und Ausrüstung zur Ausführung seines Befehles von vorne herein niederzuschlagen. Sie steht somit zu der gegebenen Weisung in der engsten Beziehung. Nun aber lautet die mit Rücksicht auf diese Weisung, um dieser Weisung willen ertheilte Zusicherung auf alle folgende Zeit bis zum endlichen Abschlusse derselben. Was folgt hieraus gewisser, als daß auch die Weisung, um derentwillen sie ertheilt worden, für alle Zukunft gelte? Also der bezeichnete Auftrag des Herrn soll bis zur Vollendung der Zeit in Kraft bestehen, und soll bis zu diesem letzten Zeitpunkte hin alle Tage in Ausführung gebracht werden. Wäre es ja im entgegengesetzten Falle widersinnig gewesen, die Zusicherung der zur Vollziehung desselben nöthigen Hülfe über alle Tage der ganzen folgenden Zukunft zu erstrecken.

Oder welcher Vernünftige verspricht den zur Erfüllung eines Befehles nöthigen Beistand für eine längere Zeit, als der Befehl selbst gilt? Unsere obige Frage ist also dahin zu beantworten: daß der Heiland den Befehl, die Völker mündlich zu belehren und durch mündliche Belehrung sofort mit seiner Lehre bekannt zn machen, für die ganze Folgezeit, mithin nicht blos den Aposteln, sondern auch ihren Nachfolgern (deren Repräsentanten sie sind), gegeben habe. Ganz dasselbe Resultat ergibt sich aus der schon angeführten Parallelstelle bei Markus. Aus V. 16. („wer glaubt und getauft ist, wird selig werden") erhellet nämlich, daß der Heiland bei der Weisung, alle Creatur durch mündliche Predigt mit den Wahrheiten des Evangeliums direct bekannt zu machen, die Beseligung der Menschen im Auge gehabt habe. Nun aber soll nach der Schrift — die betreffenden Aeußerungen werden an einer anderen Stelle dieser Abhandlung angeführt werden — unser gesammtes Geschlecht in Christo selig werden. Der Auftrag Jesu, seine Lehre mündlich zu predigen und durch mündliche Predigt direct zur Kenntniß der Menschen zu bringen, gilt sonach, da er zur Beseligung der Menschen gegeben ist, so lange, als dieser sein Zweck besteht, d. h. er gilt so lange, als es zu beseligende Menschen gibt = für immer. Drittens steht somit auch dieses fest: Jesus hat in seinen erwähnten Worten den mündlichen Unterricht für alle Folgezeit als directes Erkenntnißmittel, als eigentliche Erkenntnißquelle seiner Lehre vorgeschrieben.

Ist durch diesen Befehl des Herrn die schriftliche Verkündigung seiner Lehre vielleicht ausgeschlossen? Durchaus nicht. Er bezeichnet ja die mündliche Predigt nicht eben als das einzige directe Erkenntnißmittel, sondern nur als eine bleibende Erkenntnißquelle seiner Lehre. Dabei bleibt die volle Möglichkeit bestehen, daß er schon gleich von Anfang an neben der mündlichen auch die schriftliche Verkündigung des Evangeliums gewollt habe. Und er hat dieselbe wirklich gewollt. Wir müssen dies daraus schließen, daß die

Apostel, welche unter seiner und seines h. Geistes immerwährender Leitung standen, seine Lehre wenigstens zu großem Theile schriftlich aufgezeichnet haben. Aber ausdrücklich erwähnt und klar ausgesprochen finden wir einen Befehl des Herrn zur schriftlichen Belehrung an keiner einzigen Stelle der h. Schrift, sondern nur den Befehl zur mündlichen Unterweisung. Wer sich daher an die Worte des Heilandes hält, wie sie in der h. Schrift vorgezeichnet sind, von dem sollte man meinen, er würde auf den mündlichen Unterricht als Erkenntnißquelle, wenn nicht allein und ausschließlich, so doch ein ganz besonderes und vorzügliches Gewicht legen. Und die Protestanten, welche sich rühmen, in ihrem christlichen Glauben genau der h. Schrift zu folgen, verwerfen den mündlichen Unterricht als eigentliche Erkenntnißquelle!!

Wir sind in der Erörterung der vorstehenden Schriftäußerung etwas ausführlich gewesen. Wir haben die Momente, welche hier den Ausschlag geben, einzeln hervorgehoben, und jedes mit mehren haltbaren Gründen gestützt. Hoffentlich wird der Leser, wenn er uns bisher gefolgt ist, uns diese Weitläuftigkeit nicht verübeln. Denn er wird mit uns die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die betreffenden Worte in unserer gegenwärtigen Frage von großer Bedeutung, von hoher Wichtigkeit sind. So weit unsere Beobachtungen reichen, dürften sie in ihrem Verhältnisse zu unserer Frage gemeinhin nicht genügsam gewürdigt werden.

Recensionen.

Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Joseph Mone, Archivdirektor zu Karlsruhe. Mit einer Schrifttafel. Frankfurt a. M. Verlag von Carl Bernhard Lizius. 1850. VI. 170. in 4.

(Schluß.)

Die dritte Abtheilung handelt von der römischen Messe. In einer Vorerörterung, die jedoch ziemlich verworren ist, will der Verfasser deutlich machen, daß die Untersuchung über die lateinische Messe, wie er gethan habe, mit Afrika und Gallien angefangen werden müsse. Der Hauptgrund, worauf der Verfasser sich hierbei stützt, ist der, weil die römischen Sakramentarien nicht weit genug zurückgehen, und die Zeugnisse für das Alter der Messe bei den Afrikanern und Galliern auch für die Römer beweisen, da sie mit diesen in Kirchengemeinschaft standen. Wir meinen nun aber, daß es gar nicht nöthig gewesen wäre, sich auf eine Untersuchung über die Beschaffenheit der afrikanischen und gallischen Liturgie einzulassen, um darzuthun, daß die Messe in der römischen Kirche sehr alt sei, und daß dies viel besser und direkter habe geschehen können durch Anführung von Stellen aus den heil. Vätern. Für die Beschaffenheit der römischen Messe kann aus der afrikanischen und gallischen

Liturgie ebenfalls nichts gefolgert werden, schon darum nicht, weil wir von der Einrichtung der afrikanischen Liturgie zu wenig wissen, und beide, namentlich aber die gallische Liturgie, von der römischen bedeutend abwich. In der Vorerörterung stellt der Verfasser auch die Behauptung auf, reine Quellen der römischen Liturgie seien nur das altrömische und das gregorianische Meßbuch, weil das gelasianische schon fränkischen Einfluß erfahren habe. Was für ein altrömisches Meßbuch hier genannt sei, gibt das folgende erste Kapitel zu erkennen; demzufolge ist es das, zuerst von Blanchini herausgegebene sogenannte Sacramentarium Leoninum. Aber der Verfasser, sich anschließend an die Meinung der Gebrüder Ballerini, gibt selbst zu, daß dieses Buch nur ein Sammelwerk sei, und zwar daß in diese Sammlung die Messen vieler Kirchen, oft ohne Ordnungen aufgenommen worden seien (Seite 109), wie kann es denn eine reine Quelle der römischen Liturgie sein? Bei näherer Ansicht des Buches ist es wohl nicht zu verkennen, daß es viele Gebete der römischen Kirche enthält, aber daß alles daher entnommen sei, dagegen spricht schon die Vielfältigkeit und massenhafte Anhäufung des Materials, so wie auch der Umstand, daß der Codex von Verona herstammt. Warum aber das gregorianische Meßbuch eine reinere Quelle der römischen Liturgie sein soll, als das gelasianische, vermögen wir vollends nicht einzusehen. Der Verfasser sagt, weil letzteres fränkischen Einfluß erfahren, wofür aber weiter kein Beweis angeführt wird, als daß es noch im achten (?) und neunten Jahrhundert in Frankreich üblich gewesen. Indessen zweifeln wir kaum daran, daß dasselbe fränkischen Einfluß erfahren, jedenfalls ist die Vermuthung begründet, daß es, weil es in Frankreich im Gebrauche war, daselbst auch Einfluß erfahren. Aber dasselbe läßt sich auch vom gregorianischen Meßbuch sagen, das ebenfalls in Frankreich gebraucht worden ist. Doch vielleicht hatte der Verfasser im Sinne, und der Umstand, daß er vorher bemerkt (S. 10), von den liturgischen Schriftstellern sei auf die Heimath der

Handschriften zu wenig Gewicht gelegt worden — ein Vorwurf, den wir gar nicht begründet finden — deutet darauf hin, daß er dies wirklich im Sinne gehabt haben möge, nämlich, daß der Codex des gelasianischen Sakramentars, der allen spätern Ausgaben zu Grunde liegt, aus Frankreich herstamme. Aber auch dies kann kein Grund sein, das Sakramentar Gregor's für eine reinere Quelle der römischen Liturgie zu erklären; denn erstens stimmen die verschiedenen Codices des gregorianischen Sakramentars nicht überein, wie der Verfasser S. 115 selbst angibt, zweitens ist keiner der ältern Codices dieses Sakramentars in Rom entstanden, sondern sie kommen sämmtlich aus Frankreich oder Deutschland her, auch der ottobonianische und vaticanische. Drittens, selbst die Ausgabe des Sakramentars Gregor's von Hugo Menardus, worauf der Verfasser besonders Gewicht zu legen scheint, hat einige aus Frankreich stammende Codices zum Grunde *); und dem Verfasser wird es nicht unbekannt sein, daß die Benediktiner, welche den Text des Menardus in die Ausgabe der Werke Gregor's aufgenommen haben, deshalb von Thomasius und Muratori sehr getadelt worden sind, daß sie nicht lieber den Text des Pamelius (nach einem Kölner Codex) als einen reineren aufgenommen hätten. Ueberhaupt kann von einem reinen Texte des gregorianischen Sakramentars bis dahin keine Rede sein, obwohl es nicht schwer zu ermitteln ist, welcher Codex ein gregorianisches Sakramentar repräsentire, da Veränderungen und Zusätze, welche das Sakramentar im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten erfahren, keine wesentliche Umgestaltung desselben haben bewirken können.

Das erste Kapitel dieser Abhandlung hat die Ueberschrift: Geschichtliche Stellung des altrömischen Meßbuchs,

---

*) Der Verfasser irrt sich, wenn er S. 115 sagt, Menardus habe zu seiner Ausgabe einen römischen Codex gebraucht. Der Codex, den er zum Grunde legte, stammt aus der Abtei Corbie; er nennt ihn ja selbst auf dem Titel S. Eligii.

d. h. des sogenannten Leoninischen Sakramentars. Zuerst wird hier die politische Lage Italiens im vierten und fünften Jahrhundert besprochen, und nachher werden die Gebete hervorgehoben, welche Anspielungen auf die damaligen Zeitumstände enthalten sollen, wobei das gelasianische Sakramentar stets verglichen wird; wie es scheint, soll diese Aufstellung vorzüglich dazu dienen, um daher einen Maßstab zur Bestimmung des Alters dieser Sammlung zu erlangen. Wir können diesen Theil füglich übergehen, um so mehr, als schon durch Muratori und die Gebrüder Ballerini dieser Punkt unter Anführung der nämlichen Umstände sattsam erörtert worden ist. — Wenn der Verfasser die Ansicht ausspricht (S. 189), daß diese Sammlung veranstaltet sein möge, um aus dem allgemeinen Ruin (bei der politischen Zerstörung Italiens) noch zu retten, was möglich war, so müssen wir bekennen, daß wir dies wenig wahrscheinlich finden; denn das ist von je her die Art der Kirche gewesen, daß sie, mochte in der Welt vorgehen, was da wollte, an dem Ueberlieferten festhielt, und ganz besonders auch in der Ordnung des Gottesdienstes; demnach wird sie da auch gewiß gesorgt haben, daß ihr die Kirchenbücher nicht verkamen, und wäre auch das eine oder das andere Exemplar zu Grunde gegangen, es waren in jener Zeit der Kirchen genug vorhanden, von woher man sich wieder mit einem neuen versehen konnte. Was hätte auch die Privat-Sammlung eines Einzelnen zur Erhaltung des Bestehenden viel beitragen können, zumal da sie Allerlei durcheinander von verschiedenen Orten her aufgenommen hatte und überdem der kirchlichen Autorität entbehrte? — Wenn der Verfasser ferner sagt (S. 109): aus demselben Bedürfniß, die zerrütteten Zustände wieder zu ordnen und zu befestigen, sei das gelasianische Meßbuch hervorgegangen, so fehlt es an allem Grunde, so etwas zu behaupten; wir wissen erstens positiv nichts darüber, was den P. Gelasius zu seiner Arbeit vermocht hat, und zum Andern sagen die Nachrichten blos, daß er Orationen und Präfationen beigefügt habe, was doch

nicht im entferntesten darauf hindeutet, daß er eine Unordnung zu heben beabsichtigt habe; es war ihm vielmehr lediglich um die Zusätze zu thun.

Seite 112 wirft der Verfasser die Frage auf: Wodurch kam das gelasianische Meßbuch zu den Franken, und wann geschah dieses? Die Antwort lautet: Das Meßbuch kam zu den Franken durch die Taufe Clodowich's (auf Weihnachten im Jahre 496) und wurde in seiner jetzigen Gestalt verfertigt nach dem Tode jenes Königs (nach dem Jahre 511). Der Verfasser stützt diese seine Behauptung vorzüglich darauf, daß in den Gebeten des Gelasianums ziemlich häufig der Ausdruck nomen romanum, regnum und imperium romanum und statt romanum oder dies durch sive erklärend oder ändernd, das eine und das andere Mal Francorum vorkomme, und dem Clodowich schon damals die Herrschaft des westlichen Römerreiches in Aussicht gestellt worden sei. Wir meinen, dieser Grund sei doch gar zu schwach *); der Verfasser scheint dies auch selbst gefühlt zu haben, denn er fügt bei (Seite 114), was freilich auch nicht viel sagen will: es war jedenfalls zweckmäßig, den neubekehrten Franken richtige Meßbücher zu geben und sie nicht den Verfälschungen der Arianer auszusetzen. Wir glauben allerdings auch, daß man besorgt gewesen sein werde, die Franken gegen die Arianischen Irrthümer zu schützen, aber dazu war ein römisches Meßbuch gar nicht erforderlich; die Franken schlossen sich an die orthodoxe Kirche in Gallien an und in der gallischen Kirche hatte man orthodoxe Meßbücher, die man auch später noch, unter Carl dem Großen mit dem römischen Meßbuche zu vertauschen wenig geneigt war. — Wir nahmen an, der Verfasser habe in den eben angeführten Worten sagen wollen, das gelasianische Sakramentar sei in Folge

*) Wir sehen in dem angeführten Umstande nur einen Beweis, daß wir hier ein römisches Meßbuch vorhaben, und zwar ein recht altes, welches bei seiner Uebertragung nach Frankreich modificirt werden mußte.

der Taufe Clodowich's und bald nachher zu den Franken gekommen; dagegen müssen wir aber weiter noch erinnern, daß auch nicht ein Schein von positivem Beweis aus geschichtlichen Dokumenten hierfür vorliegt; erst nach Einführung der römischen Liturgie in Gallien, unter Carl d. Gr., finden wir, daß nebst dem gregorianischen auch das gelasianische daselbst vielfach gebraucht wurde, eine Thatsache, die sich übrigens leicht erklären läßt. Was der Verfasser damit sagen will, das gelasianische Meßbuch sei in seiner jetzigen Gestalt nach dem Tode Clodowichs (511) verfertigt worden, begreifen wir nicht. Papst Gelasius, der das Buch verfertigte, oder besser gesagt, Veränderungen daran vornahm, starb im Jahre 496, und das bekannte Exemplar des Gelasianums, das wir noch haben, stammt, wie die nachgelasianischen Zusätze andeuten, aus dem achten Jahrhundert.

Das zweite Kapitel hat die Ueberschrift: Ausführliche Bruchstücke des gregorianischen Meßbuches nach einem Codex rescriptus. Nach einigen Vorbemerkungen gibt der Verfasser Nachrichten über die von ihm aufgefundenen Handschriften. Es ist der Reichenauer Coder Nr. 112 zu Karlsruhe. Er ist in klein Folio, hat 24 Zeilen auf der Seite und enthält 27 rescribirte Blätter. Nach dem Dafürhalten des Verfassers ist die untere Schrift nicht viel älter als die obere. Die Initialen seien die des siebenten Jahrhunderts und die Textschrift sei aus dem Uebergange des siebenten zum achten Jahrhundert. Wir wollen dies gelten lassen, müssen aber gestehen, daß wir der Handschrift von vorn herein kein höheres Alter beizulegen geneigt sind, als der Stiftung des Klosters Reichenau (im J. 724); wie wir denn auch die Schriftform allein nicht für geeignet halten, einen sichern Maßstab abzugeben, ob es eine Handschrift aus dem achten oder neunten Jahrhundert sei. Beim Abdrucke des fraglichen Bruchstückes verfuhr der Verfasser so, daß er nur die Gebete abdrucken ließ, die bei Menard und Muratori nicht stehen oder bedeutend verändert sind, sonst aber auf deren Ausgabe, so wie auch auf das Gelasianum nur hinverwies

durch Anführung der Anfangsworte oder auch nur der Seitenzahl. Wir sind mit dieser Methode nicht einverstanden, würden es jedenfalls für besser gehalten haben, wenn der Verfasser den vollständigen Text, oder doch so viel, als davon zu lesen war, hätte abdrucken lassen, zumal die genannten Bücher nur Wenigen zur Hand sind. Vollends wird es schwer, sich da zurechtzufinden, wo nur die Seitenzahl bei Menard citirt wird mit dem Beisatz: daselbst zu einer andern Messe gehörig oder etwas verschieden. Ueberhaupt finden wir es sonderbar, daß der Verfasser statt den Menard und Muratori zu vergleichen, nicht lieber die von Gerbert herausgegebenen Codices von St. Gallen und Reichenau verglichen hat, zumal da er ja auch eine Reichenauer Handschrift vor sich hatte. Er würde dann auch bald gefunden haben, daß seine Handschrift ziemlich genau mit dem Gerbert'schen Coder übereinstimmt, wobei denn jedoch von dem, was die Gerbert'sche Handschrift aus der ambrosianischen Liturgie mit aufgenommen hat, abgesehen werden muß. Es würde ihm dann auch vollends offenbar geworden sein, daß seine Handschrift nicht ein Bruchstück eines gregorianischen, sondern eines gemischten Sakramentars ist, das mehr Stücke aus dem gelasianischen als aus dem gregorianischen Sakramentar entnommen hat. Der Verfasser gesteht S. 118 dies selbst zu, daß es ein Auszug aus beiden Sakramentarien sei, wenn er aber hinzufügt, auch aus dem gallischen Meßbuch, so sind wir darum nicht mit ihm einverstanden; wenigstens haben wir darin nichts gefunden, was zu den Eigenthümlichkeiten der altgallischen Liturgie gehört. Der Verfasser führt hierfür auch keinen Beweis an, wenn nicht etwa Folgendes dafür gelten soll. Er sagt nämlich, das Sakramentar, wozu dieses Bruchstück gehört, stamme aus Frankreich (Seite 117), sei aber kein Orginalwerk, sondern nur Abschrift einer ältern Sammlung (Seite 118). Daß es aus Frankreich stamme, gehe erstens daraus hervor, weil die Präfationen Contestationen genannt würden. Allein diese Benennung verschlägt nicht viel, zumal sie nicht als

eine der gallischen Liturgie ausschließlich eigne behauptet werden kann; sagt auch ja Gerbert (Monumenta Part. 1. pag. 2. not. 3.), daß in dem von ihm benutzten Reichenauer Codex alle Präfationen Contestationen überschrieben seien; zweitens sei das gallische Friedensgebet vor der Präfation eingeschaltet und er führt dafür die zweite von ihm herausgegebene Messe an; die andern Messen haben davon nichts; und in Ansehung der allegirten zweiten Messen ist er ganz im Irrthum, denn die Worte, die er anführt, gehören zur Sekreta, wie der Verfasser sich selbst aus der Ueberschrift bei Gerbert l. c. S. 3. überzeugen kann; drittens führt der Verfasser für seine Behauptung an, daß die Benediktion nach der Präfation ausgelassen sei, weil die gallische Messe sie erst nach dem Vaterunser habe. Allein die von ihm edirten Messen haben ja auch keine Benediktion nach dem Vaterunser und die römische Kirche hat nach der Präfation nie eine Benediktion gehabt. Wir begreifen gar nicht, was den Verfasser zu dieser Behauptung hätte veranlassen können; als vierten und letzten Grund führt er an, daß die Lesearten die gallische Volkssprache verriethen. Wenn letzteres wirklich der Fall wäre, so ließe dies sich ja schon dadurch erklären, daß ein in Frankreich geborner Mönch von Reichenau die Abschrift verfertigt habe; indessen ist diese Annahme nicht nöthig, es genügt anzunehmen, daß sie von einem wenig gebildeten Manne, der des Lateinischen nicht besonders mächtig war, herrühre; klagt ja auch selbst Gerbert in der Vorrede zu seinem Werke, daß namentlich sein Reichenauer Codex so schlecht stilisirt und voller Fehler sei.

Das Bruchstück enthält der Messen, die noch ziemlich vollständig zu lesen waren, vierzehn; sie gehen von der Weihnachts-Vigilie bis zum ersten Sonntage nach Epiphania einschließlich; ob die Blätter der Handschrift richtig geordnet sind, wissen wir nicht, es kommt uns aber sonderbar vor, daß die Vigilie von Epiphania nach dem Feste Epiphania folgt und zwischen beiden noch eine Messe steht, die unbezweifelbar zum Neujahrstage gehört. Ueber den Text die-

ser Messen haben wir nicht viel zu bemerken, er wird sehr gut aus Gerbert berichtigt und ergänzt werden können. Wir möchten aber den Verfasser aufgefordert haben, daß er seinen Codex nachträglich noch einmal mit dem Text bei Gerbert verglichen, um sich zu überzeugen, ob er überall richtig gelesen habe. So glauben wir z. B., um allein die Seite 120 vorzunehmen, daß bei der Contestatio der III. Messe qui ut statt ut qui gelesen werden müsse, in der Postcommunio der IV. Messe nobilitas statt nobilitatem; in der V. Messe bei der orat. super obl. „oblata" statt oblatio; in der letzten Zeile der angegebenen Seite te factore et conditus — reparatus statt te factorem condetur — reparatur. — Doch wir haben auch noch ein Paar andere Bemerkungen hinzuzufügen. Seite 120 will der Verfasser der Leseart nomen defuit, wie sein Codex habe, den Vorzug geben vor der in den Ausgaben, auch bei Gerbert vorkommenden Leseart nomen non defuit, wir möchten wissen, aus welchen Gründen? nach unserm Dafürhalten würde man, wenn man das non ausließe, in Widerspruch mit dem Dogma gerathen. — S. 121 gehört die Ueberschrift: Domn. prima post oct. Domini, womit die Seite schließt, nicht zu der angereihten Messe; denn diese Messe ist keine andere, als die auf das Fest der Epiphania, wie die Anfangsworte der Gebete und deren Vergleichung mit der entsprechenden Messe bei Gerbert außer allen Zweifel setzen. Die darauf folgende Messe S. 122, deren Ueberschrift ausgekratzt war, ist die Messe ad prohibendum ab idolis, wie sie das Gregorianum hat, während die Messe, die auf der vorhergehenden Seite sub N. X. unter derselben Ueberschrift abgedruckt ist, aus dem Gelasianum entnommen ist. Wie es gekommen ist, daß diese beiden Messen, die sonst zusammenzustehen pflegen, von einander getrennt worden sind, wissen wir nicht zu sagen, vielleicht aber der Verfasser.

Das dritte Kapitel (S. 122—137) ist überschrieben: Bruchstücke des abgekürzten gregorianischen Meßbuches. Was unter abgekürztem Meßbuche hier zu verstehen sei, erfahren

wir erst S. 124, wo angegeben ist, daß den Messen mehre dazu gehörigen Stücke fehlen. S. 116 wird darüber nur im Allgemeinen gesagt, daß der abgekürzte Text meist in Quart geschrieben sei, und häufig zu Deckblättern und zum Einbande anderer Handschriften zugeschnitten worden. Der Verfasser gibt dann ferner an (S. 123), daß er aus seinen Quellen 35 Quartblätter ausgewählt habe, welche zu einer Handschrift gehört hätten; diese Blätter stammten aus der Abtei Reichenau und befänden sich jetzt auf der Hofbibliothek zu Karlsruhe; sie zeigten zweierlei Handschrift, seien aber von einem Schreiber und gehörten dem neunten Jahrhundert an, doch kämen auch Zusätze aus späterer Zeit darin vor. Der Verfasser glaubt die Handschrift komme aus Frankreich her, dies beweise die auf den heil. Dionysius vorkommende Oration. Wir sehen diesen Beweis nicht für hinreichend an und zwar darum nicht, weil das Fest des heiligen Dionysius auch in den alten römischen Calendarien vorkömmt, insbesondere auch in zwei Reichenauer Calendarien des neunten und zehnten Jahrhunderts bei Gerbert, desgleichen im Murtener und Petershausener. Ueberdem ist ja auch diese Oration von einer spätern Hand hinzugesetzt, und zwar nicht an die Stelle, wohin sie dem Calendarium nach gehörte, sondern zusätzlich nach den Orationen der Votivmessen. Der Verfasser hält die Bruchstücke für Theile des gregorianischen Meßbuches, obwohl er zugesteht, daß auch das gelasianische Meßbuch benutzt worden. Wir sind hierin nicht mit ihm einverstanden, vielmehr haben wir bei genauer Vergleichung gefunden, daß diese Bruchstücke dem gelasianischen Sakramentar näher kommen. Denn erstens kommen hier Orationen vor, die dem Gelasianum ganz eigenthümlich sind, zweitens kommt keine einzige Oration des Gregorianums vor, die sich nicht auch im Gelasianum findet. Ein Paar Orationen kommen vor, die sich weder in dem Gregorianum noch in dem Gelasianum finden, eine ist sogar aus dem Ambrosianischen Missal. Ueberhaupt stimmen diese Stücke im Ganzen mit dem St. Gallen und Reichenauer Missal bei

Gerbert überein, und wäre es auch nicht hier besser gewesen, wenn Gerbert statt Menard verglichen worden wäre. Was die Vergleichung anbelangt, so müssen wir nochmals unsere Mißbilligung darüber aussprechen, daß durchgängig nur die Seitenzahl bei Menardus angegeben ist, ohne daß der Text des Manuscripts auch nur mit einigen Worten angedeutet ist, was selbst die Nachvergleichung außerordentlich erschwert. Aber auch darin stimmen wir mit dem Verfasser nicht überein, daß die von ihm mitgetheilten Bruchstücke zu einem Missale gehört haben sollen; schon der Umstand, daß darin keine Sekret, keine Präfation und keine Postcommunio vorkommt, sondern nur Orationen und zwar in der Regel nur die Oratio diei, in der Osteroktave auch die oratio ad vesperas und ad fontes und in litaniis maioribus die Stationsgebete, hätte den Verfasser darauf führen müssen, daß er hier ein Orational vor hatte, das vorzüglich zum Gebrauche beim Officium bestimmt sein mochte. Zwar kommen einige Gebete vor, welche bei Menard die Ueberschrift haben, super populum oder ad complendum; allein es liegt im Charakter dieser Orationen, daß sie immer allgemeinen Inhaltes sind, und auch als Tags-Orationen gebraucht werden konnten, wie die in Sabbatho Pentecostes und auf Pfingsten Seite 127; weshalb denn hier auch die Ueberschrift alia, wie im Manuscript steht, angebracht war. Die Ueberschrift ad complendum bei Menard kann um so weniger etwas verfangen, weil die so überschriebene Oration häufig ganz allein steht im Manuscripte, also dadurch als Tagesoration behauptet ist; und weil mehre dieser Orationen bei Gelasius als oratio diei vorkommen, z. B. die auf derselben S. 127 zur feria 4. Pentecostes gehörige Oratio: Praesta quaesumus. Uebrigens ist bekannt, daß die mit der Ueberschrift alia versehenen Orationen namentlich an Festtagen beim Officium angewendet zu werden pflegten. Wir bleiben also dabei: wir haben hier nur ein Orational, eine Sammlung liturgischer Gebete. Am Manuscript fehlt vorn ein guter Theil; das erste Blatt beginnt mit Ostern

und wird dann auf den folgenden Blättern dem Laufe des Kirchenjahres gemäß mit den Festen fortgefahren bis zum Feste der heil. Lucia, Blatt 22. Hie und da ist das Manuscript lückenhaft, aber auch, wo es regelmäßig fortläuft, werden mehre Heiligen vermißt, die sonst in den alten Calendarien, selbst in dem Reichenauer vorkommen. Aufgefallen ist uns, daß keine Orationen auf die Sonntage angegeben sind, mit Ausnahme der Dominica vacat post Sabbathum XII. lectionum im September. Blatt 5 scheint uns nicht an diese Stelle zu gehören; denn erstens beginnt dieses Blatt mit Gebeten auf das Kreuzerfindungsfest, welches wie auch die Ueberschrift anzeigt, am 3. Mai gefeiert wird, während auf dem folgenden Blatt 6 erst die Orationen auf Vitalis den 28. April und auf Philippus und Jakobus den 1. Mai vorkommen, zweitens weichen die Orationen auf das Kreuzerfindungsfest von denen des Gregorianums und des Gelasianums ganz ab, nur die zweite hat Aehnlichkeit mit der gelasianischen Oration; drittens kömmt auf diesem Blatt eine Oration vor, die in den Zusammenhang gar nicht paßt und nach Angabe des Verfassers von einer ganz andern Hand geschrieben ist; sie hat die Ueberschrift in adventu frm. advenientium. Viertens kömmt die zweite Oration auf das Kreuzerfindungsfest auf der andern Seite des Blattes noch einmal vor und nebst dieser zwei Orationen de Beata, die ebenfalls nicht in den Zusammenhang passen. Diesem nach möchten wir glauben, daß dieses Blatt nicht zu derselben Handschrift gehöre; auf keinen Fall hat es seine rechte Stelle gefunden. Aber auch Blatt 6 hat nicht die rechte Stelle gefunden; denn erstens haben die Orationen auf Blatt 7 die Ueberschrift VII. calendas Maji (25. April), die auf auf Blatt 6 zuerst verzeichnete dagegen fällt auf IV. calend. Maji, d. i. den 28. April; zweitens sind die auf Blatt 7 vorgezeichneten Orationen diejenigen, welche in litaniis maioribus an den Stationen gesagt wurden, dagegen gehört das Fragment, womit Blatt 6 beginnt, zu der darauf folgenden Stationsmesse. Blatt 7 gehört also vor Blatt 6.

Diese verkehrte Ordnung scheint aber vom Verfasser selbst herzurühren, denn die Nummern der Handschrift, wie der Verfasser sie angibt, stehen weit von einander. Eine ähnliche Unordnung kömmt später gleich nach den Festmessen vor. Blatt 23 nämlich beginnt mit der Oratio plurimorum martyrum, dann folgt Virginum und in dedicatione ecclesiae; Blatt 24 enthält auch noch Orationen in dedicatione und solche in Agenda mortuorum. Desgleichen enthält Blatt 25 Orationen für Verstorbene; und sind zum Schluß noch Orationen in dedicatione beigegeben, die sich aber schon durch die Dinte als späterer Zusatz zu erkennen geben. Nach diesen folgen Blatt 26 Orationen des Commune Apostolorum (vigilia, unius und plurimorum), denen Blatt 27 noch einige beigefügt sind nebst dem Commune confessorum; Blatt 28 enthält auch einige Orationen des Commune confessorum und dann folgen Orationen unius und plurimorum martyrum. Offenbar schließt sich hier Blatt 23 an, und hätten also die Blätter 26—28 vorangehen müssen. Die Nummer der Handschrift ist auch für alle diese Blätter gleich; sie haben nämlich alle die Nr. 142 und wissen wir nicht, was den Verfasser veranlaßt hat, Nro. 200 und 134 dazwischen zu schieben. Die folgenden Blätter enthalten Orationes quotidianae ad missam und Orationes ad matutinas et vesperas. Ferner einige Votiv-Orationen, ohne daß jedoch der Verfasser auf diesen ihren, in den von uns herrührenden Ueberschriften angedeuteten Charakter aufmerksam macht. — Am Schlusse dieses Kapitels fügt der Verfasser noch ein Bruchstück aus dem Taufritus und ein anderes aus dem Trauritus bei, nach einem aus vier Blättern in gr. 8 bestehenden Manuscripte, das der Verfasser ins achte Jahrhundert setzt.

Die vierte Abtheilung ist überschrieben: Beiträge zur griechischen Liturgie. Der Verfasser gibt hier Nachricht über eine Pergamenthandschrift in Quart, 126 Blätter stark, welche die Hofbibliothek zu Karlsruhe besitzt, und die aus der ehemaligen Abtei Ettenheim-Münster herkömmt. Die Handschrift ist griechisch mit lateinischer Uebersetzung zur Seite,

welche von Leo aus Toscana und Nicolaus von Otranto im Königreiche Neapel, beide Ende des zwölften Jahrhunderts lebend, angefertigt worden ist. Wie der Prolog aber besagt, hat letzterer das Ganze zusammengetragen. Sie enthält auf dem ersten Blatte eine Beantwortung der Frage über die Art und Weise das consecrirte Brod zu theilen; dann Blatt 2—7 Vorbereitungs-Gebete zur Messe; Blatt 8—40 die Messe des h. Chrysostomus mit der Uebersetzung des Leo, jedoch etwas modificirt, wie Nicolaus in der Vorrede meldet; Blatt 40—59 die Messe des h. Basilius mit der Uebersetzung des Nicolaus von Otranto; Blatt 60—62 folgte das Ritual der Panagia des h. Basilius (?); Blatt 62—71 Episteln und Evangelien auf einige Festtage; Blatt 72—114 eine Erklärung der Messe nach Basilius; Blatt 115—121 dessen Klosterordnung; Blatt 121 die zwölf Glaubensartikel; Blatt 122—124 ein Auszug aus den Canones Apostolorum; Blatt 124 bis zu Ende einige Auszüge aus den Dekretalen, mit griechischem und lateinischem Texte. Die Arbeit des Nicolaus von Otranto scheint vorzüglich durch die Vereinigungsversuche mit den Griechen in jener Zeit veranlaßt zu sein; der Text der Messen des h. Chrysostomus und des h. Basilius stimmt aber mit den sonst bekannten Texten nicht ganz überein. Der Verfasser sagt, der Text stehe am Nächsten dem Ritus der Griechen in Unteritalien und Sicilien; demnach möchte er wohl aus einem brasilianischen Kloster herrühren. Von jedem Stücke wird eine kleine Textesprobe mitgetheilt; es wird aber zu wenig gegeben, als daß man eine Vergleichung anstellen könnte.

Die fünfte und letzte Abtheilung enthält eine paläographische Untersuchung der gebrauchten Handschriften; hier ist der Verfasser in seinem Fache und bietet diese Untersuchung manches Belehrende.

Nach den bisherigen Bemerkungen halten wir uns für befugt, unser Endurtheil über die in Frage stehende Schrift dahin abzugeben, daß der Gewinn, den die Wissenschaft daraus ziehen wird, nur sehr gering sein kann, auf keinen

Fall den Erwartungen, welche die erste Ankündigung derselben angeregt hatte, entsprochen worden ist.

Chrysostomus Postille. Eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des h. Chrysostomus. Für Prediger und zur Privaterbauung. Ausgewählt und aus dem Grundtexte übersetzt von E. J. Hefele, Doktor und ordent. Professor der Theologie zu Tübingen. Zweite, mit Register versehene Ausgabe. Tübingen, 1850. Verlag der Laup'schen Buchhandlung.

Darüber herrscht wohl in der theologischen Welt nur Eine Stimme, daß unter den Homilieen der hh. Väter denen des Joannes Chrysostomus, was allgemeine Brauchbarkeit für das christliche Volk betrifft, der Vorrang gebührt. Hat ja die kirchliche Verehrung eben seinen hervorstechenden Charakter als christlicher Volksprediger für alle kommenden Geschlechter darin verewigt, daß sie den großen Bischof von Constantinopel, den berühmten Kirchenvater und unerschrockenen Bekenner Joannes unter dem Titel Chrysostomus „der goldene Mund" preist und anruft. Gewiß hat sich nicht blos dem Rezensenten, sondern auch vielen praktischen Geistlichen, die aus den Bruchstücken, welche das Brevier enthält, einen Vorgeschmack von den herrlichen Homilieen des Chrysostomus erhalten, und jene als aufgelesene kostbare Goldkörner mit vielem Nutzen dem Volke wiedergegeben, der Wunsch aufgedrungen: möchte zum Frommen derjenigen, welchen die Originalsprache nicht geläufig genug, oder die gesammten Werke des Kirchenvaters nicht zu Gebote stehen, von

kündiger Hand ein passender Auszug, zumal zum praktischen Bedarf geboten werden. Herr Hefele hat durch die Herausgabe seiner Chrysostomus-Postille diesem Wunsche derart entsprochen, daß wir versichern dürfen, der vielversprechende Titel „eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des Chrysostomus" finde sich im Werke selbst an den meisten Stellen wenigstens gerechtfertigt. Nebst der passenden Auswahl hat der Herausgeber aber auch das Verdienst einer zweckmäßigen freien Bearbeitung. Ohne die Eigenthümlichkeit des Autors zu verkümmern, hat der Uebersetzer mit Recht sich jener Freiheit bedient, welche die Verschiedenheit des Sprachgenius und der Zeitverhältnisse erheischt, das, was nur für das Zeitalter des Chrysostomus verständlich und von Belange war, weggelassen, und durch Einführung neuer Sätze manche im Original mangelnde Zwischengedanken ergänzt. Was aber die Postille zum praktischen Gebrauche des Homileten vorzüglich empfiehlt, ist jene Behandlungsweise, worüber Hr. Hefele selbst in seinem Vorworte sich also ausspricht: „Wer die Predigtweise des h. Chrysostomus kennt, weiß, daß er häufig in einer Rede mehre Gegenstände behandelt, ohne daß diese in einem innern Zusammenhange mit einander ständen, und so seinen Vorträgen eine übermäßige Ausdehnung gibt. Dies veranlaßte mich nicht selten, bald eine Rede des Heiligen nur theilweise in die Postille aufzunehmen, bald einzelne aus verschiedenen Homilieen entnommene Bruchstücke einer Betrachtung in eine Homilie zusammenzuweben. Die genannte Gewohnheit unseres großen Homileten, in einer Rede von mehren Gegenständen zu sprechen, hatte nämlich die Folge, daß er mitunter Eines dieser Themata in Einer Predigt nicht erschöpfte, sondern dasselbe durch mehre Vorträge hindurchführen mußte." — Von den angedeuteten Rücksichten geleitet, will denn auch der Herausgeber nicht eigentlich exegetische Homilieen bieten, sondern nur solche, in welchen das homiletische Gesetz der Einheit des Gegenstandes beobachtet ist. Letzterer Umstand ist es auch, der die Ho-

milieen der Postille in jener beliebten Kürze fassen ließ, welche dieselben zum unbedingten Gebrauche bei den allgemein üblichen Frühpredigten empfiehlt.

So begrüßen wir denn in der angekündigten Sammlung einen schätzbaren Beitrag zur praktischen Homiletik, indem wir den Wunsch aussprechen, der mit den Schriften des Chrysostomus vertraute Herausgeber möge aus dieser reichen Schatzkammer noch mehr Schönes und Schönstes hervorlangen, und darin das Mittel finden, bei einer neuen Auflage die zweckmäßigere Oekonomie zu treffen, daß einzelne Themata, worin dieselben Gedanken häufig wiederkehren, z. B. „über Versöhnlichkeit“ einander substituirt werden.

Miscellen.

Das Pferd in der h. Schrift.

Kein Werk und Geschöpf Gottes ist geringe zu schätzen. Um so mehr wird es der Mühe werth und erlaubt sein, von dem Thiere zu reden, welches unter allen Thieren wohl den ersten Platz in der Politik, Technik, Kunst und dem Handel und demnach vor allen andern bei uns der Gegenstand der Aufmerksamkeit und Gespräche unter den Menschen ist. — Es wird daher nicht ohne Interesse sein, über die Geschichte, Stellung und Betrachtungsweise des Pferdes in der h. Schrift zu reden, und durch diese Beziehung wird solches auch dem Zwecke dieser Blätter nicht fern liegen.

Obgleich weder zu den Opfer- noch Speisethieren gehörend, wird doch kein Thier so häufig in der h. Schrift erwähnt, als das Pferd, wiewohl nicht vor der Sündfluth. Die ersten historischen Pferde sind die der Aegypter, welche nebst dem übrigen Vieh, zur Zeit der Theurung, Joseph für den Fiscus erwarb (1746 vor Chr.). Die nomadischen Erzväter hatten Kameele und Esel. Des ersten Wagens wird bei der Investitur Joseph's zum Statthalter von Aegypten (1756 vor Chr.) erwähnt. Es ist aber gewiß, daß beider Gebrauch um viele Jahrhunderte älter ist. Sporen, Sattel, Steigbügel und Hufeisen kennt die h. Schrift nicht. Statt der Sporen, deren schon Virgil erwähnt, diente ein Stachel oder Pfeil. Der Sattel ist wohl nicht erfunden, sondern allmählig ausgebildet. Die Steigbügel wurden durch Aufspringen, Steine am Wege oder gegenseitiges Aufhelfen ersetzt. Das Hufeisen wurde gewiß an vielen Orten erfunden und ist erst seit dem fünften Jahrhundert nach Christus historisch bekannt. Des unentbehrlichen Zügels erwähnt schon Job 30, 11. (um 1500 vor Chr.).

Von jeher waren Roß und Reiter ein Lieblinsgegenstand der darstellenden Künste. Es gibt auch wohl kein schöneres Bild, die Kraft und Herrschaft des Menschen über die Natur darzustellen, als das eines Reiters auf dahin brausendem Rosse. In keinem Thiere vereinigt sich auch so sehr Kraft und Gelehrigkeit, als im Pferde. Plastisch durfte man im alten Testament des Bilderverbots wegen das Pferd nicht darstellen, obschon Salomon sich Löwen machen ließ. Es ist aber auch eine weit schwerere Aufgabe für die Kunst, die seinen, schlanken Gliederungen eines Pferdes, als die eines (liegenden oder kauernden) Löweu darzustellen.

In welcher Weise, mit welchen Empfindungen, von welchen Seiten man das Roß in der h. Schrift ansah, ergibt sich wohl am Besten zunächst aus den poetischen und prophetischen Büchern und Stellen der h. Schrift. — Job, der aber noch nicht in dem Kreise eigentlich jüdischer oder israelitischer Anschauungen lebte, beschreibt 39, 19—25. das Pferd folgender Maßen (Jehova redet zu Job): „Gibst du dem Rosse Stärke, bekleidest seinen Hals mit Mähnenwallen? Lehrst du es gleich Heuschrecken springen? Voll Pracht und Schrecken ist sein Schnauben; es scharrt im Boden, freu't sich seiner Kraft und zieht dem Streit entgegen; es lacht der Furcht und bebet nicht, und kehret vor dem Schwert nicht um. Wenn über ihm der Köcher klirrt und Speer und Wurfspieß blitzet, so stampft und wühlt es knirrschend in dem Boden, und steht nicht, weil das Horn erschallt; und tönt hell auf das Horn, so ruft es Hah! und riecht den Streit von Ferne, der Führer Donnerstimm' und Schlachtenruf." In dieser Jehova selbst in den Mund gelegten Schilderung wird das Roß offenbar von einer vortheilhaften Seite betrachtet. — Da das Pferd im Lebenskreise des alten Testaments nur als Streitthier, so wie als vornehmes Reitthier und nicht als Arbeitsthier vorkommt, so liegt bei der Betrachtung desselben einerseits die Idee von Uebermuth, Stolz, Aufgeblasenheit ꝛc., andererseits Furcht und Scheu mehr oder weniger im Hintergrunde. — Jakob vergleicht in dem Segen an seine Söhne Gen. 49, 17. den Dan einer Schlange, die in des Rosses Fersen beißt, daß der Reuter rücklings stürzt, d. h. obwohl klein, vermag er doch eine große Macht und Kraft durch Schlauheit niederzuwerfen. In dem Dankliede nach dem Durchzuge durch's rothe Meer Ex. 15. war der Refrain: „Jehova siegt, denn er zeigte sich erhaben, er stürzte Roß und Mann in's Meer." Diese Macht der Rosse und Wagen und ihre Vertilgung war es demnach, die bei diesem Wunder den Israeliten am meisten imponirte. Ex. 14, 9. 23. Deut.

11, 4. Jſ. 43. 17. Debora beſingt, wie die Roſſe der Kriegswagen ſcheu wurden und ſtrauchelten. Richt. 4, 15. 5, 22. Auch die Pſalmen erwähnen der Roſſe vorzugsweiſe in der Beziehung, nicht zu ſtolz darauf zu ſein, vorzüglich als Kriegsmacht, z. B. Pſ. 19, 8. 32, 17. 75, 7. 146, 10. Im zweiten Bußpſalm (31, 9.) ermahnt David, nicht dem unverſtändigen Roß und Maulthier gleich zu ſein, die man durch Zaum und Maulkorb zwingen und bändigen müſſe. Tob. 6, 17. — Jſaias lobt die Roſſe der Aſſyrier und Chaldäer: ihre Hufe ſeien wie Felſenſtücke 5, 28.; vergebens, ſagt er 30, 16. 17., würden die Jſraeliten auf die ägyptiſche Reiterei ſich verlaſſen, wenn Ein aſſyriſcher Reiter drohe, würden 1000 laufen, und wenn fünf, würden ſie alle laufen. In der Weiſſagung über den Untergang Babylons Kap. 21. ſah Jſaias Reiter, Eſel und Kameele gegen die Stadt heranziehen, was Xenophon beſtätigt; eben ſo ſieht er 22, 6. 7. Jeruſalem bei ſeiner Belagerung ſo wehrlos, daß die Reiterei der Elamiter bis dicht vor den Thoren der Stadt ſteht; vergebens vertraue man auf die Reiter und Wagen Aegyptens, auch deſſen Roſſe ſeien nur Fleiſch, 31, 1. 3. — Jeremias nennt die Roſſe der Chaldäer ſchneller als Adler; vor ihren Reitern würden alle Städte verlaſſen werden, und leer ſtehen, 4, 13. 29. 6, 24.; von den Einwohnern Jeruſalems ſagt er 5, 8., wie gemäſtete und brünſtige Hengſte wieherten ſie, jeder nach ſeines Nächſten Weibe, Ezech. 23, 20.; ſie rannten ihrem Untergang entgegen, wie ein Schlachtroß, 8, 6.; von Dan her höre man das Schnauben der chaldäiſchen Roſſe, von dem Wiehern derſelben zittere die Erde, 8, 16.; als Tröſtung gebraucht er dagegen das Bild, wenn ſie recht thäten, ſollten ferner Könige und Fürſten ꝛc. zu Wagen und zu Pferde in die Stadt kommen, und ſie belebt machen, 17, 25. 22, 4.; in der Weiſſagung wider Babylon 51, 27. ſagt er (zu den Perſern): „Bringet Pferde wie ſtachlige Käfer auf die Beine.“ — Auch Ezechiel eifert wider das Vertrauen auf die ägyptiſchen Pferde 17, 15.; desgleichen gegen die Verliebtheit (Bündniß) in die Reiter Aſſyriens, 23, 6. 12. 23.; die Roſſe und Reuter Nebukadnezars werden Tyrus mit Staub bedecken und zertreten, 26, 7. 10. 11.; von der großen Zahl der Pferde Gogs ſoll ein Tiſch bereitet werden, an dem alle Vögel und wilden Thiere ſich ſatt freſſen ſollen an Pferden, Reutern und Helden, 38, 4. 15. 39, 20. — Bei Oſee 14, 4. drücken die Jſraeliten das Verſprechen, nicht mehr Krieg zu führen, mit den Worten aus: „auf Roſſen wollen wir nicht reiten.“ — Bei Amos 4, 10. ſagt Gott zu Jſrael: alle bisherigen Strafen, worunter auch, daß er ſeine Jünglinge und

Rosse durch's Schwert habe hinwürgen lassen, hätten nichts gefruchtet rc. Das. 6, 12. heißt es als Bild unzweckmäßiger Dinge: „Läßt man auf Felsen Rosse springen?" Diese können sich hierbei nämlich leicht die Hufen abschlagen. — Zur Bezeichnung einer Zeit des Friedens heißt es Mich. 5, 9: „dann rotte ich die Rosse aus in deiner Mitte und vertilge deine Wagen." — Nahum 3, 2. beschreibt das Herankommen des Feindes über Ninive: „Horcht, Peitschenknall und Räderrasseln, jagende Rosse und hüpfende Wagen, Streiter im Anzug, flammende Schwerter, blitzende Lanzen rc." — Habakuk 1, 8. schildert das Chaldäervolk: „Schneller sind als Panther seine Rosse, rascher als Wölfe des Abends, und stolzen Ganges seine Pferde; seine Reiter eilen aus der Ferne her, fliegen wie Adler, stürzen auf den Fraß." Derselbe stellt 3, 8. Jehova dar als Kriegsheld: „Du fährst einher auf deinen Rossen, auf deinen Wagen zur Rettung." Desgleichen 3, 15.: „Du führest durch's Meer deine Rosse, durch den Schlamm großer Gewässer." — Bei Aggäus 2, 22. heißt es als Bild einer Revolution: „Ich will erschüttern den Himmel und die Erde, und umstürzen der Königreiche Throne und vertilgen die mächtigsten Völkerreiche; die Wagen und ihre Lenker werfe ich um, daß die Rosse stürzen und ihre Reiter, jeglicher durch des Andern Schwert." — Vorzugsweise erwähnt Zacharias der Pferde, indem er sie öfters in seinen Visionen und in verschiedenen Farben sieht, z. B. 1, 8. in einem Myrthengebüsch ein rothes, braunes, geschecktes und weißes Roß, einigen, die Erde durchforschenden Männern (Engeln) angehörend. Im Kap. 6. sieht er vier erobernde Reiche unter dem Bilde von vier, nach den vier Weltgegenden ausziehenden Wagen, jeder mit besondern Pferden: Füchsen, Rappen, Schimmel nnd Schecken, bespannt. Als Bild des Friedens gilt auch ihm 9, 10. Vertilgung der Wagen, Rosse und Bogen. Die Feinde Israels oder Nichtisraeliten nennt er 10, 5. schlechtweg: „die auf Rossen reiten." Seinen Schutz über Jerusalem drückt Jehova 12, 4. aus: „Ich werde schlagen jedes Roß mit Scheu, mit Wahnsinn jeden Reuter; über Juda thue ich auf mein Auge, mit Blindheit aber schlage ich jedes Roß der Völker;" desgleichen 14, 15.: „Eben so wird die Niederlage sein der Rosse . . . und aller Thiere, die im Lager sind." Endlich kommen die Pferde doch auch wieder zu Ehren, indem es 14, 20. heißt: „Dann steht auf der Rosse Schellen: Heilig dem Jehova."

Wir sehen aus der großen Mehrzahl dieser Aeußerungen, daß das Pferd in Juda in nicht sehr günstigem Lichte stand, wie

es denn auch den biblischen Gnomikern nur Veranlassung zu geringschätzenden Vergleichungen gibt, z. B. Sprichw. 21, 31.: es werde wohl zum Schlachttage gerüstet, der Sieg gebe aber Jehova; desgl. 26, 3.: wie dem Pferde die Peitsche, so dem Thoren der Stock; bei Tobias 6, 17. vergleicht Raphael die, welche ohne Frömmigkeit in den Ehestand treten, den Pferden und Mauleseln, die keinen Verstand haben. Aehnlich sagt Sirach 23, 6.: der Lüstling werde unversehens wie ein junges Füllen gefangen und von der Strafe ereilt werden; desgleichen 33, 6.: der spöttische Feind gleiche dem brünstigen Roß, das unter jedem Reiter wiehere.

Diese Abneigung hatte ihren Grund ursprünglich wohl in dem Gesetze, denn schon Moyses hatte Deut. 17, 16. verordnet, der König solle nicht viele Rosse haben, und das Volk nicht nach Aegypten zurückführen, um viele Rosse zu haben; denn diese, so wie besonders die ägyptische Cavallerie und Streitwagen, machten stets einen ganz bedeutenden Eindruck auf das Volk, so daß es Deut. 20, 1. ermahnt wird, wenn es auszöge zum Streit wider die Feinde und sähe Roß und Wagen, dann nicht zu verzagen. Das gebirgige Palästina war auch für Esel und Rinder viel mehr geeignet, als für Wagen und Rosse, und Moyses wollte auch, daß es vielmehr ein friedliches, ackerbauendes als kriegerisches Volk sein sollte. Wie nach den vorher angeführten Aussprüchen der Propheten das Pferd den Krieg bezeichnet, so ist der Esel ein Bild des Friedens. Zach. 9, 9. Matth. 21, 7. Es ist aber der orientalische Esel ein weit kraftvolleres und prächtigeres Thier als unser Esel. Dieser Aechtung der Pferde wegen ließ Josua auch die gefangenen Pferde der Cananiter lähmen, Jos. 11, 6. 9., vielleicht um dadurch an den mißfälligen Pferden eine Art von Strafe zu vollziehen, oder um dadurch ein Denkzeichen des Sieges und ihrer Ueberwindlichkeit zu geben. — Joseph ließ seinen Vater mit einem sehr starken Zug von Wagen und Reutern zum Begräbniß geleiten, Gen. 50, 9.; denn diese waren der Stolz der Aegypter, weshalb auch Jehova sagte: „die Aegypter sollen erfahren, daß ich Jehova bin, wenn ich mich an Pharao, an seinen Wagen und Reutern verherrliche,“ Ex. 14, 18., wie dann im Folgenden ausführlich erzählt wird. Die Israeliten hatten in der Wüste keine Pferde bei sich, obschon alles übrige Nomadenvieh. Josua scheint Kanaan nur mit Fußvolk erobert zu haben, obwohl die 31 Könige, die er besiegte, viele Wagen und Reuter hatten. Der König Jabin hatte 900 eiserne Wagen, Richt. 4, 13. Die Israeliten scheinen nur Esel geritten zu haben, und dies wird bei den Vornehmen als Zeichen des Wohl-

standes bemerkt. Richt. 5, 10. 10, 4. 12, 14. Doch waren die Pferde unter den Israeliten nicht unbekannt oder ungebräuchlich. Samuel stellte den Israeliten vor, um ihnen vom Königthum abzurathen, daß ein König ihre Söhne für seine Wagen und Rosse und als Läufer nehmen würde. 1 Kön. 8, 11. Doch scheinen Saul und David hiervon keinen oder keinen erheblichen Gebrauch gemacht zu haben. David bekam gegen den König der Syrer 1700 Reiter, 1000 Wagen und 20,000 Mann gefangen; die Pferde derselben ließ er bis auf 100, die er für sich behielt, lähmen, und tödtete ihnen ein anderes Mal die Mannschaft von 700 Streitwagen und 40,000 Reiter. 2 Kön. 8, 4. 10, 18. 1 Chron. 18, 4. (letztere Zahl sind nach 1 Chron. 19, 18. Fußgänger). Als Hanon sich gegen den wegen der Bartabscheerung seiner Gesandten erzürnten David rüstete, wandte er 1000 Talente Silber an, um überall Wagen und Reiter zu miethen, aber die 32,000 Wagen, 1 Chron. 19, 7., die sie bekamen, sind wohl nur Mannschaften, vgl. 2 Kön. 10, 6. Von Absalon und Adonia als sie nach der Krone strebten, wird gesagt, sie hätten sich Wagen und Pferde und 50 Läufer angeschafft. David's Reitthier war ein Maulesel, und diesen (mit königlichem Schmuck) ließ er Salomon besteigen, um ihn als seinen Nachfolger zu erklären. 2 Kön. 15, 1. 3 Kön. 1, 5. 33. — Salomon führte den Glanz und Luxus des ägyptischen Hofes auch an dem seinigen ein. Obschon er keinen Krieg führte, so hielt er doch Pferde für 1400 Wagen (nach 3 Kön. 4, 26. hatte er 40,000, nach 2 Chron. 9, 25. 4000 Krippen für seine und seiner Weiber Wagenpferde) und 12,000 Reiter (Vorreiter, Hunde), für die monatlich bestimmte Rationen von Gerste und Stroh vom Lande geliefert werden mußten, 2 Kön. 4, 26—28. 10, 26. 2 Chron. 9, 25. Später bestimmte er für diese Wagen, Reiter, Lieferungen und Magazine besondere Städte. 2 Kön. 9, 19. 22. 10, 26. 2 Chron. 1, 14. 8, 6. 9. Fortwährend kamen aus allen Ländern Geschenke von Pferden und Mauleseln, 2 Chron. 9, 24. 28. Auch scheint Salomon den ägyptischen Wagen-, Pferde- und Leinwandhandel nach Syrien und Phönicien gepachtet zu haben; ein vierspänniger Wagen kostete 600 Sekel (etwa 300 Thlr.) und ein Pferd 150 Sekel (75 Thlr.) 3 Kön. 10, 25—29. 2 Chron. 1, 16. 17. Die Pferde an den königlichen Wagen waren prächtig aufgeschirrt mit goldenen Ringen und Spangen und Gehängen von Perlenreihen; so will auch Salomon seine Freundin zieren Hohesl. 1, 8—11. Seit Salomon blieben die Reiterei und die großen Pferdeställe an den beiden jüdischen Höfen fortwährend im Gebrauch, obwohl man sich dabei immer in Nothzeiten nach Aegypten umsah. Des-

sen Kriegsmacht erhellt aus dem Zuge Sesaks nach Jerusalem unter Roboam, das er plünderte (970 vor Chr.), Sesak hatte 1200 Kriegswagen, 60,000 Reiter und unzähliges Volk. 2 Chron. 12, 3. Der äthiopische König Zara mit 1,000000 Mann und 300 Wagen wurde aufgerieben von 580,000 Fußgängern. 2 Chron. 14. 16, 8. Die Propheten und Weisen sahen dies Wesen, wie aus dem Angeführten erhellt, an wie einen Unfug und Mißbrauch. 3 Kön. 16, 9. 20, 1. 22, 5., 4 Kön. 3, 7. 10, 2., 2 Chron. 21, 9. Vornehme Leute, z. B. Naaman, hatten Equipage, 2 Kön. 5, 9. Pferde waren auch überhaupt eine Auszeichnung für Vornehme, Pred. 10, 7. — Achab, König von Israel, sandte zur Zeit der Theuerung (904 von Chr.) den Obadia zu allen Wasserquellen und Bächen aus, um Gras für seine Pferde und Maulthiere zu suchen. 3 Kön. 18, 5. In dem Kriege mit Benhadad siegten die Israeliten in der gebirgigen Gegend über die Wagen- und Reitermacht der Syrier. 3 Kön. 20. — Elias wurde (805 vor Chr.) durch einen Sturmwind in den Himmel aufgenommen, wobei ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen, ein Zeichen göttlicher Macht, erschien. Nach Sirach 48, 9. fuhr er auf dem Wagen gen Himmel. Elisäus rief ihm nach: „Mein Vater, mein Vater, Israels Wagen und Reiterei!" d. h. Israels wahre Stärke und Macht. 4 Kön. 2, 11. 12. Auch bei der Belagerung Samaria's durch Benhadad unter Joram, wobei die Stadt ganz mit Wagen und Reitern umringt war, erschien zum Zeichen des Sieges ein naher Berg voll Reuter und feuriger Wagen. 4 Kön. 9, 14—17. Ein anderes Mal überfiel die Syrier bei der Belagerung ein panischer Schrecken, indem sie ein Getöse von Wagen und Reitern der Hethiter und Aegypter zu hören glaubten, und Hals über Kopf das Lager verließen, Pferde, Esel, Proviant 2c. im Stiche lassend, während die Samariter sich kaum hervorzuwagen getraueten und endlich mit Mühe zwei Reiter als Kundschafter auf die Beine brachten. 4 Kön. 7. — Die Wittwe Achab's, die Königin Jezabel, wurde (884 vor Chr.) bei dem Einzuge Jehu's in Jesreel aus dem Fenster gestürzt, von den Pferden zerstampft, die dabei sich mit ihrem Blute bespritzten, und von den Hunden gefressen, so daß nur Schädel, Füße und Hände von ihr übrig blieben. 4 Kön. 9, 33—36. Jezabels Tochter, Athalia, Wittwe des Königs Joram von Juda, wurde nach sechsjähriger Regierung (878 vor Chr.) aus dem Tempel zu Jerusalem abgeführt, und auf dem Wege oder Zugange in den königlichen Pferdestall getödtet. 4 Kön. 11, 16. 2 Chron. 23, 15. — Durch die Uebermacht Syriens war das Heer Joachaz's, 11. Königs von Israel (856—840) bis auf 50 Reiter, 10 Wagen und 10,000 Mann

Fußvolk herabgebracht. 4 Kön. 13, 7. — Der Leichnam des Amasius, 9. Königs von Juda, unter dem Jonas lebte, ward auf Pferden zum Begräbniß gebracht. 4 Kön. 14, 20. 2 Chron. 25, 28. — Als Sennacherib, König von Assyrien, gegen Jerusalem zog, stellte dessen General, Rabsake, den Räthen des Königs Ezechias vor, dieser könne nicht einmal 2000 Pferde beritten machen und der König von Aegypten sei ein Schilfrohr, wie er also an Widerstand denken könne? Sennacherib verlor aber darauf 185,000 Mann (712 vor Chr.) 4 Kön. 18, 19. — Unter Manasses ereignete sich wahrscheinlich die Geschichte Judiths (670 v. Chr.). Holofernes zog mit einer Heeresmacht heran von 120,000 Mann und 12,000, später 22,000 reitender Bogenschützen. Jud. 2, 7. 7, 2. Diese Macht der Wagen und Reiter machte auch hier vorzugsweise den Schrecken, und auch sie sagte noch in ihrem Gebete: „du hast kein Wohlgefallen an starker Reiterei.“ Jud. 9, 6. 16. 16, 5. (Judith starb 615 vor Chr.). — Unter den Reformen des Königs Josias (641—610 vor Chr.) kommt auch die vor, daß er die Pferde, welche verschiedene seiner Vorgänger in einer Reihe von Ställen gehalten hatten, und die nebst den Wagen zum Sonnen-Cultus gebraucht waren, indem man sie nach persischer Sitte der aufgehenden Sonne entgegenführte, aus ihrem Wiehern weissagte, sie der Sonne opferte, abschaffte und die Sonnenwagen verbrannte. 4 Kön. 23, 11. Nic. von Lyra hält diese Pferde sehr unwahrscheinlich für Statuen. Vermuthlich beschränkte Josias als strenger Anhänger des Gesetzes auch die Zahl der Pferde und Reiter überhaupt. — Bei der Karavane, die (535 v. Chr.) unter Zorobabel aus Persien nach Judäa zurückkehrte, bestehend aus 42,360 Köpfen, befanden sich 6720 Esel, 736 Pferde, 435 Kameele, 245 Maulthiere, also neunmal so viel Esel als Pferde; auf jede Familie also etwa 1 Esel und auf 5 Familien 1 Pferd. Esdr. 2, 66. Neh. 8, 68. — Unter den in Persien zurückgebliebenen Juden widerfuhr dem Mardochäus wegen einer (480 vor Chr.) entdeckten Verschwörung die Ehre, auf königlichem Pferde und in königlicher Kleidung von dem ersten Wessir in Susa umhergeführt zu werden. Esth. 6. Mardochäus ist auch gewisser Maßen der erste General-Postmeister, der in der Geschichte erscheint, und beförderte als solcher durch reitende Eilboten zu Pferde und Schnellreiter auf Mauleseln von Stuten (die nach Herodot und Xenophon in Stationen bereit standen), seine, von ihm als Wessir (475 vor Chr.) erlassene Vollmacht für die Juden, sich gegen die Mordbefehle Hamans zu vertheidigen. Esth. 8, 10. 3, 13. — Nehemias (447 vor Chr.) zum Statthalter von Judäa ernannt, erhielt zu seiner Reise dahin

ebenfalls die Befugniß der Angarien oder königlichen Posten und reiste mit einem Ehrengeleite von Kriegsobersten und Reiterei. Neh. 2, 7. 9. Zu Jerusalem sorgte er dann für den Ausbau der Stadt; die Straße am Roßthore baueten die Priester. Neh. 3, 28. Dieses Thor lag an der Ecke der nördlichen Mauer unweit des Baches Kidron, der den Oelberg von der Stadt trennte. Jer. 31, 40. Zu diesem Bache wurden vielleicht die Rosse zur Tränke oder Wäsche geführt.

In dem Zeitraume der Bücher der Machabäer kommen zunächst nur übernatürliche Erscheinungen von Reitern vor, nämlich zuerst eines furchtbaren Reiters in goldener Rüstung, der auf den Tempelräuber Heliodor losstürzte (176 vor Chr.) 2 Mach. 3, 25.; dann ganzer Haufen ähnlicher Reiter mit Lanzen und Schwertern vierzig Tage hindurch in der Luft vor der Eroberung der Stadt durch den hellenisirenden Hohenpriester Jason und dann durch Antiochus IV. oder Epiphanes (169 vor Chr.) 2 Mach. 5, 2. 3., 1 Mach. 1, 17.; desgleichen fünf strahlender Männer auf goldbezäumten Pferden, die vom Himmel erschienen, und gegen das Heer de's syrischen Generals oder Freibeuters Timotheus, der die Pferde Asiens zusammengebracht hatte, „und zwar nicht wenige", Geschosse und Blitze schleuderten, wobei dann 20,500 Mann und 600 Reiter erschlagen wurden (165 v. Chr.) 2 Mach. 10, 24. 29—31.; ferner eines himmlischen Reiters in weißem Gewande mit goldenen Waffen, unter dessen Anführung das Heer des Judas den syrischen Reichsverweser Lysias, der vorzüglich mit Reitern und 80 Elephanten die Juden zu zwingen dachte, besiegte und ihm 11,000 Mann und 1600 Reiter erschlug (164 vor Chr.) 2 Mach. 11, 2. 4. 8. 11. Die Machabäer selbst hatten nur wenig Pferde, gleichwohl erfocht Judas bald darauf einen Sieg über 5000 Araber nebst 500 ihrer Reiter, dann wieder mit Hülfe einer übernatürlichen Erscheinung 120,000 Mann und 1500 Reiter des syrischen Feldherrn Timotheus, von denen 30,000 umkamen; nach Pfingsten (163 vor Chr.) zog er mit 3000 Mann und 400 Reitern gegen Georgias, Statthalter von Idumäa, und brachte nach dieser Schlacht das Todtenopfer. 2 Mach. 12. Dann rüstete Antiochus V. Eupator und sein Vormund und Reichsverweser Lysias, jeder ein neues Heer von 110,000 Mann, 5300 Reitern, 22 Elephanten und 300 Sichelwagen 2 Mach. 13, 1. 2. (In der Fortsetzung des Dereser'schen Bibelwerks die B. d. Makkab. v. J. M. Scholz, Frankf. 1833 stehen hier 1,100,000 Mann und 30 Wagen; ähnliche Versehen mit den Zahlen scheinen dem Verfasser oder den ersten Abschreibern dieses Buches ebenfalls mehrmals begegnet zu sein,

woraus sich die öfters übermäßigen Zahlen, namentlich 2 Mach. 8, 20., wo 8000 Juden 120,000 Gallier schlagen, vielleicht erklären lassen; die öfters auch mit 1 Mach. gar nicht stimmen; die Vulgata hat hier 2 Mach. 13. nur Ein Heer.) Dieser Zug endigt friedlich (163 vor Chr.). Die Rossemacht machte übrigens auch zu den Zeiten der Machabäer noch immer ganz besondern Eindruck, und die Bücher derselben vergessen nicht, in den Erzählungen wie in den Gebeten die Macht derselben zu erwähnen und hervorzuheben, weshalb denn auch wohl die troststreichen und ermuthigenden Erscheinungen 2 Mach. fast nur strahlend gerüstete Reiter vorführen. 2 Mach. 15, 20., 1 Mach. 1, 18. 3, 39. 4, 1. 7. 28. 31. 6, 28. 8, 6. 16, 7. Die aus 2 Mach. 13. aufgeführte Kriegsmacht Antiochus Eupator's und Lysias, wird 1 Mach. 6, 30. zu 100,000 Mann zu Fuß, 20,000 Reiter und 32 Elephanten angegeben. Jeder Elephant war eine wandelnde Festung: er trug eine Maschine mit 32 Kriegern und dem indischen Führer, und hatte 1000 Mann mit ehernen Helmen und schuppigen Panzern, so wie 500 auserlesene Reiter um sich; die übrige Reiterei stand auf den Flügeln. Der Feldzug endigte nach einer vergeblichen Belagerung Jerusalems mit einem Frieden. 1 Mach. 6. Nicht lange darauf zogen der syrische Feldherr Bacchides und der jüdische Hohepriester Alcimus wiederholt gegen Judäa, wo dann Judas, nachdem er 6 Jahre regiert und in mehr als 22 Schlachten gekämpft hatte, gegen sie fiel (160 vor Chr.), 1 Mach. 9. Judas Nachfolger als Feldherr war sein Bruder Jonathan (160—144 vor Chr.). Um dessen Freundschaft bewarben sich Alexander Belas und Demetrius Soter, gegen den sich jener als Gegenkönig von Syrien erhob. Alexander machte ihn zum Fürsten und Hohenpriester der Juden (154 vor Chr.). Demetrius wurde besiegt und erschlagen (150 vor Chr.). Für dessen Sohn Demetrius warb Apollonius, ehemaliger Statthalter von Cölesyrien, ein Heer und forderte Jonathan zum Kampfe, denn er, Apollonius, werde sonst mit seiner großen Macht gegen ihn zum Gespötte; warum er, Jonathan, sich immer in den Gebirgen hielte, wenn er auf seine Truppen Vertrauen setze, sollte er dies in der Ebene zeigen; hier würde er aber gegen seine Reiterei und Kriegsmacht nichts vermögen. Jonathan rückte nun in die Ebene hinaus, gab seinem Fußvolke eine feste concentrirte Stellung, so daß die Reiter vom Pfeilschießen und die Rosse vom Stehen endlich ermüdeten, worauf Simon, Jonathan's Bruder, sie angriff und zerstreute, und bei 8000 Mann erschlug (150 vor Chr.). 2 Mach. 10. So führten die Juden auch ferner noch glückliche Kämpfe mit den Syrern, wo-

bei ihnen die Gebirgigkeit ihres Vaterlandes sehr zu Statten kam, und ihnen den Mangel oder die unbedeutende Zahl der Reiterei ersetzte. 1 Mach. 12, 49. 15, 13. 38. 41. 16, 4—7.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß das Pferd nie recht einheimisch in Judäa gewesen ist und der Beschaffenheit des Landes wegen auch nicht sein konnte. Um so mehr imponirte aber dieser verhältnißmäßigen Seltenheit wegen die Furchtbarkeit und Macht der Reiterei; auch die Mexikaner entsetzten sich fast vor nichts mehr, als den spanischen Pferden. Obschon nun aber das Pferd eben nicht beliebt war, und man dessen Kraft und Stärke öfters als Gegensatz gegen die göttliche Macht gebrauchte, so wandte man es doch auch andererseits wieder als ein Bild derselben an, wie z. B. bei Habakuk und 2 Mach. Im Allgemeinen aber war es immer eine Macht der Heiden, und kam daher beim Volke Gottes nicht recht in Ansehen, z. B. lange nicht so sehr, um der reinen oder Opferthiere zu geschweigen, wie der Löwe, Bär oder Adler, obschon diese Raubthiere waren.

Um nun auch von dem Verhältnisse dieses Thiers, das sich sonst ein solches Ansehen unter den Menschen erworben, daß es seine Besitzer adelte (Equites, Chevalier, Ritter) und als Erforderniß der geistlichen Ritterorden und als vorzugsweisiges oder einziges Installationsthier der Päpste, Bischöfe 2c. allein einen Platz in dem geistlichen Recht und liturgischen Gebrauch gewonnen hat, und demnach eben so wie das Frauengeschlecht durch das Christenthum eine weit günstigere Betrachtungsweise und Lebensstellung gewonnen hat (insofern bei einem Thiere hiervon die Rede sein kann), — um nun noch von dem Verhältniß der Pferde im Neuen Testament zu reden, so wird man sich, die Apokalypse ausgenommen, kaum einer Stelle erinnern, wo seiner erwähnt würde. Dem Namen nach, oder auch nur andeutungsweise, kommt es in den Evangelien nicht vor, außer etwa Luk. 10, 34. Die Maler aber benutzen es häufig als Motiv bei dem Zuge der Weisen aus dem Morgenlande, und in der Regel bei der ausführlicheren sinnlichen Darstellung der Kreuzigung. Namentlich wird Longinus, der dem Herrn die Brust durchstach, nicht leicht ohne Pferd gemalt. Saulus war auf der Reise nach Damaskus vermuthlich geritten, um seiner Eile und Wuth zu genügen, was auch das Gleichniß vom Stachel andeutet, den er in seiner Hitze gewiß häufig gebraucht hat und wogegen das Perd oder der Maulesel ausschlägt. Späterhin als Lysius zu Jerusalem ihn zum Felix nach Cäsarea schickte, reitet Paulus wiederum, und zwar auf einem Lastthiere, umgeben von 200 Lanzenträgern und 70 Reitern; letztere begleiteten ihn bis Cä-

sarea. Apg. 23, 23. 32. Als Apostel scheint Paulus, um Andern nicht zu lästig zu fallen, kein Pferd etc. gebraucht zu haben. Jakobus macht von dem Pferde moralischen Gebrauch: „Sieh! den Pferden legen wir Zäume in das Maul, daß sie uns gehorchen, und so lenken wir ihren ganzen Körper," und macht davon die Anwendung, so auch die Zunge im Zaume zu halten. Ganz vorzüglich kommt das Pferd bei Johannes in seiner Offenb. vor, der auch selbst noch in seinem hohen Alter in der Legende als Reuter erscheint, um den Jüngling, der unter die Räuber gegangen war, dem Räuber-Leben zu entreißen (Clem. Alex. ap. Euseb. H. E. 3, 23.). Johannes verbindet in seiner Apokalypse fast alle mächtigen, die Menschen bezwingenden Kraftäußerungen mit Rossen; daher bei ihm das weiße Roß des Sieges, das feuerrothe des Krieges, das schwarze des Hungers, das fahle des Todes. Off. 6, 2. 4. 5. 8. Die furchtbaren Heuschrecken, waren gerüstet und rasselten wie viele tausend mit den Wagen in den Kampf laufenden Pferde. Darauf sah er einen Reiterzug von 200 Millionen mit feuerspeienden, löwenhäuptigen, schlangenschwänzigen Pferden, zu tödten den dritten Theil der Menschen. Off. 9. Aus dem Zorneskelter Gottes floß das Blut bis an die Zäume der Pferde 1600 Stadien weit. Off. 14, 20. — Dann sah Johannes auch noch den Himmel offen, und sieh, ein weißes Pferd, und der darauf saß, hieß der Treue und Wahrhaftige, mit Augen wie Feuerflammen, auf dem Haupte viele Kronen, angethan mit einem blutbesprengten Kleide, auf dem geschrieben: König der Könige und Herr der Herren, und mit dem Namen Wort Gottes; und die Heere, die im Himmel sind, folgten ihm nach auf weißen Pferden, bekleidet mit weißer reiner Seide; ein Engel, der in der Sonne stand, lud alle Vögel des Himmels ein, zu fressen das Fleisch der Könige, Heerführer und Starken, der Pferde und ihrer Reiter, aller Freien und Knechte, die sich versammelt hatten, um Streit zu halten mit dem, der auf dem Pferde saß und mit seinem Heere; und der himmlische Reiter erschlug sie alle mit dem Schwerte, das aus seinem Munde ging, und alle Vögel wurden gesättigt von ihrem Fleische. Off. 19. Bei Johannes kommen also die Pferde häufig vor, selbst in den Erscheinungen des Himmels. Daher können nach dem neuen Testamente die Pferde nicht mehr für heidnische Thiere betrachtet werden.

Die St. Vincenz=Vereine.

Eine, die Aufmerksamkeit in hohem Grade verdienende Erscheinung unserer Zeit, ist das Entstehen und Aufblühen der Gesellschaft des heil. Vincenz von Paul. Sieht man einerseits auf den geringen, ganz unscheinbaren Anfang derselben, andererseits hingegen auf die große Ausdehnung, welche ihr in einem verhältnißmäßig kurzen Zeitraume zu Theil geworden ist, so geht daraus hervor, daß sie ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit sei; dann dürfte aber auch nicht zu verkennen sein, daß der Segen Gottes in ihrem bisherigen Wirken sie begleitet habe. Vielleicht hat Gott sich ihrer als eines Mittels bedienen wollen, um der drückendsten Noth eines Theiles der leidenden Menschheit abzuhelfen, vorzüglich aber den Weg zu zeigen, wie derselben in zweckmäßiger Weise abgeholfen werden soll, und nach menschlicher Berechnung, auch wohl einzig abgeholfen werden kann. Ein Uebel, das wie ein schwerer Alp auf unsere socialen Zustände drückt, und das täglich an Umfang und Schwere zunimmt, ist — der Pauperismus. Immer mehr gehen die beiden Klassen, der Besitzenden und derjenigen, die auf dasjenige Brod angewiesen sind, welches sie täglich mit ihrer eigenen Hand sich verdienen müssen, auseinander. Und je mehr das Vermögen in den Händen Einiger sich concentrirt, um so mehre Andere fallen dem Proletariat anheim, und um so größer wird die Kluft zwischen Diesen und Jenen. Schlimm und für das Fortbestehen der socialen Ordnung höchst gefährlich würde die Sache dann werden, wenn die Wohlhabenden um die Noth der Uebrigen sich fortan wenig kümmerten, oder doch nicht mit demjenigen zarten Mitgefühle und derjenigen herzlichen Theilnahme, auf welche diese Anspruch machen können. Wenn diese nun nicht auf dem Boden der Sittlichkeit festgegründet stehen und nicht von der Religion aufrecht gehalten werden, wie leicht kann es dann geschehen, daß sie mit Mißgunst und Indignation wegen unverdienter Zurücksetzung auf das glücklichere Loos jener schauen? Und welche Folgen sind dann am Ende zu erwarten?

Groß ist aber die Kluft, welche in fast allen Ländern zwischen Reichen und Armen bereits besteht. Ein geistreicher neuerer englischer Schriftsteller (d'Israeli) sagt hierüber: „Sie bilden gleichsam zwei getrennte Völkerschaften, zwischen welchen kei=

nerlei Verkehr und kein verwandtes Gefühl besteht, die einander so wenig kennen in ihren Gewohnheiten, Gedanken und Gefühlen, als ob sie die Söhne verschiedener Zonen, oder Bewohner verschiedener Planeten wären; die unter dem Einflusse einer verschiedenen Erziehung aufwachsen, sich mit verschiedener Speise nähren, zu einer verschiedenen Weise des Lebens herangebildet werden." Wie ist diesem Uebelstande abzuhelfen, und wie der daraus leicht enstehenden Gefahr vorzubeugen? Religion und Nächstenliebe muß die Menschen unter einander näher bringen, nicht blos äußerlich durch Geben und Empfangen, sondern vor Allem muß der Wohlhabendere auch in dem Aermsten seinen Bruder in Christo erkennend, ihm als solchem bereitwillig Hülfe leisten; insbesondere durch herzliche Theilnahme an Freud und Leid das Vertrauen der ärmeren Klasse zu gewinnen suchen, um dann an das physische Almosen das moralische zu knüpfen. Jenes nützt in der Regel wenig, wenn man blos gibt, und nicht auch zugleich lehrt, tröstet, erhebt. Hierzu ist aber die selbsteigene Veredelung der Gesinnung nöthig. Um nun in dieser zwiefachen Weise zu wirken, sich selbst zu veredeln und dem Nächsten zu helfen, das ist der Zweck und die Aufgabe der Vereine des heiligen Vincenz von Paul.

Die Gesellschaft des heiligen Vincenz von Paul*) hat ihren Anfang gehabt zu Paris, wo einige studirende Jünglinge, acht an der Zahl, im Jahre 1833 den Grund dazu legten. In einem Hause, des unter dem Namen „Quartier latin" bekannten Stadttheils von Paris, pflegten damals mehre Studenten, die aus allen Gegenden Frankreichs zur Universität nach Paris zusammen kamen, sich zu versammeln, um über wissenschaftliche Gegenstände aus dem Gebiete der Geschichte, Literatur und Philosophie sich zu besprechen. Es konnte kaum ausbleiben, daß bald auch religiöse Gegenstände in diesen Conferenzen zur Sprache kamen. Auf diesem Gebiete nun zeigten sich nicht alle Theilnehmer Eines Sinnes; was zur Folge hatte, daß diejenigen unter ihnen, welche in unbeirrter Treue dem katholischen Glauben zugethan

*) Die Geschichte des Entstehens und der ersten Ausbreitung der Gesellschaft vom heil. Vincenz von Paul ist ausführlicher enthalten in einer Schrift: „Die Leiden des Pauperismus und der christliche Wohlthatigkeitsverein vom h. Vincenz von Paul"; besonders abgedruckt aus der Rhein- und Moselzeitung Koblenz bei Rud. Fr. Hergt. Man lese auch hierüber und über das fernere Wirken der Gesellschaft, das zu Paris in 2. Auflage erschienene „Manuel" und die monatlich dort erscheinenden „Bulletins". Beide letztere Schriften sollen nun auch in deutscher Sprache zu Köln erscheinen.

geblieben waren, sich in innigerer Freundschaft und Brüderlichkeit aneinander anschlossen. Wie sie im christlichen Glauben einig waren, so beschlossen sie, auch eine Genossenschaft zu bilden, deren Bestimmung sein sollte: in christlicher Liebe ihren Glauben thätig zu erweisen, und so einigen hülfsbedürftigen Armen zu dienen. Als Vorbild hierin und als Schutzheiligen erwählten sie den heiligen Vincenz von Paul, welcher mit eben so viel Einsicht des Verstandes als Wärme eines von christlicher Liebe durchdrungenen Herzens nach den mannigfaltigsten Seiten hin so wunderbar segensreich gewirkt hat, als im 17. Jahrhundert die Provinzen Frankreichs durch innere und äußere Kriege, durch Hungersnoth und verheerende Seuchen so sehr heimgesucht worden waren. Den Namen „Conferenz", einen unter den Studenten der Pariser Hochschule für ihre geschlossenen literarischen Zusammenkünfte gebräuchlichen Namen, hielt die Genossenschaft des h. Vincenz von Paul auch in der Folgezeit bei — eine stete Erinnerung an den unscheinbaren Ursprung derselben. Denn daß die persönliche Thätigkeit und die Wochenbeiträge von acht studirenden Jünglingen von geringer Bedeutung sein mußten, das versteht sich wohl von selbst, wenn auch außer demjenigen, was sie aus ihrem Vermögen hingeben konnten, einige unter ihnen in wissenschaftlichen Aufsätzen sich versuchten, denen ein literarisches Blatt seine Spalten öffnete, und sie das ganze Honorar dafür zuschossen. Auch hatten sie anfangs nicht die Absicht, durch Aufnahme neuer Mitglieder in ihre Genossenschaft, ihre Kräfte zu vermehren. So wenig ahnten sie die erfolgreiche Zukunft, welche der von ihnen gegründete Verein später haben sollte. Den Bitten einiger Freunde nachgebend, nahmen sie diese in ihre Genossenschaft auf. Daher zählte dieselbe zwei Monate nach ihrem ersten Anfange, zur Zeit der beginnenden Ferien, 15 Mitglieder. Arme Familien besuchten sie in deren Wohnungen, suchten ihr Vertrauen zu gewinnen und brachten ihnen die diesen nöthige und ihnen mögliche Hülfe. Wöchentlich eine, zwei oder drei von der Genossenschaft gewissermaßen in Schutz genommene Familien in gedachter Weise zu besuchen, machte sich jedes Mitglied des Vereins anheischig. Die Wirksamkeit weiter auszudehnen, erlaubten die geringen Hülfsmittel nicht. Erst im zweiten Jahre des Bestehens der Gesellschaft wurde von ihr der Versuch gemacht, den Kreis ihrer Wirksamkeit weiter auszudehnen. Als nämlich die Genossenschaft an Personal und an Hülfsmitteln ziemlich zugenommen hatte, wurden auch junge Sträflinge in den Gefängnissen wöchentlich besucht und dabei in den Religionswahrheiten unterrichtet; arme Waisenkinder wurden in Pflege genommen

dürftige Schulkinder unterstützt und überwacht; für arme Handwerkslehrlinge wurde vom Vereine gesorgt. Diese erweiterte Thätigkeit war aber dadurch möglich geworden, daß nicht nur die Eltern, da sie von dem Wirken ihrer Söhne Kunde erhalten hatten, diesen größere Mittel zur Verfügung stellten, sondern auch einige deren Beispiele folgten, und nun der Verein nicht einzig aus studirenden Jünglingen bestand, sondern Männer jeden Alters und Standes hinzugetreten waren.

Als die Zahl der Mitglieder auf hundert gestiegen war, sah die Conferenz sich genöthigt, in zwei Abtheilungen sich zu theilen — ein für sie schweres Opfer, welches aber dadurch gemildert wurde, daß sie in Generalversammlungen, in welchen allgemeiner Bericht erstattet wurde, von Zeit zu Zeit sich wieder zusammenfanden. Im Jahre 1842 bestanden in Paris 29 Conferenzen mit etwa 1000 Mitgliedern: die Zahl der wöchentlich besuchten Familien belief sich auf 2000. Zu Anfang des vorigen Jahres bestanden in Paris 46 Conferenzen.

Fanden die aus den Provinzen Frankreichs nach Paris zusammenströmenden studirenden Jünglinge einen heilsamen Vereinigungspunkt und einen Kreis christlicher Freunde in der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul, so wurde durch diese das Werk christlicher Liebe auch weiter in die Provinzen durch jene verpflanzt. Die erste Conferenz außerhalb Paris entstand nach den Herbstferien 1836 in Lyon, welche noch im Dezember selbigen Jahres in einer Generalversammlung zu Paris als Glied der Gesammtgenossenschaft aufgenommen wurde. Mit Lyon wetteiferte Nimes. In Dijon und Caën gründeten Studirende der dortigen Rechtsschulen gleiche Vereine, die dem Pariser affiliirt wurden. In Moulins gründeten die Schüler der obern Klassen des dortigen kleinen Seminars eine ähnliche Conferenz. Bald waren solche Vereine nicht nur auch in kleineren Städten, sondern sogar einige auf dem platten Lande anzutreffen. Im Jahre 1842 waren im Ganzen 86 Conferenzen über 40 Diözesen Frankreichs verbreitet. Anfangs vorigen Jahres betrug die Zahl der Conferenzen Frankreichs 285. Allenthalben haben sie bei den Bischöfen und der übrigen Geistlichkeit einer sehr bereitwilligen Aufnahme und Unterstützung sich zu erfreuen.

Je zahlreicher die Conferenzen wurden und je größer die Mittel, über welche sie verfügen konnten, um so mehre Werke christlicher Nächstenliebe zogen sie in den Bereich ihrer Wirksamkeit. So suchten sie unter den Soldaten der Garnisonsstädte religiösen Unterricht, größere Sittlichkeit und nützliche Kenntnisse zu verbreiten; sie schlossen sich der Thätigkeit der Gesellschaft des

h. Franziskus Regis an, wilde Ehen zu christlichen zu erheben; verbreiteten gute Lektüre, gründeten Waisen- und Krankenhäuser, Kleinkinderbewahrschulen u. dgl. m. Sie sorgten für die zahlreichen, in Frankreich sich befindenden Savoyardenkinder, suchten geeignete Arbeitsstellen für Taglöhner, Dienstboten und Handwerksgesellen zu ermitteln, besuchten Krankenhäuser und Gefängnisse, besonders, wenn zum Tode Verurtheilte sich darin befanden, standen sie diesen in den letzten Stunden bei.

Was nun die Auswahl der Werke christlicher Nächstenliebe betrifft, womit die einzelnen Conferenzen nach den örtlichen Verhältnissen sich befassen wollen, so ist nach den Regeln der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul leitender Grundsatz zunächst der, daß in den Mitgliedern der Gesellschaft selbst christliche Liebe geweckt und gestärkt werde, und daß auf dem Wege der werkthätigen christlichen Nächstenliebe der Verein für sich selber den möglichst größten sittlichen Gewinn erstrebe. Eben deshalb ist auch der persönliche Besuch der armen Familien in ihren Wohnungen eine unumgänglich nothwendige Bedingung, um wirkliches Mitglied der St. Vincenz-Vereine zu sein und ist insofern obligatorisch. Beim Hausbesuche findet die christliche Nächstenliebe das weiteste und fruchtbarste Feld für ihre Thätigkeit. Wer ferner von der Noth des Nächsten blos hört, der wird zwar ein allgemeines Bild sich davon entwerfen können, was es heißt, an Nahrung, Kleidung u. dgl. Mangel leiden: aber von den einzelnen Leiden, die damit verbunden sind, und in welcher Gestalt diese in der Wirklichkeit auftreten, davon wird er nur dann einen richtigen Begriff erlangen, wenn er an Ort und Stelle es mit Augen sieht. Ist man aber Zeuge davon geworden, unter wie vielen und harten Entbehrungen manche arme Familie leben muß, wie groß ihre Hülfsbedürftigkeit ist, so wird das Herz sich der Liebe öffnen, und das offene sich erweitern. Und wie oft bietet sich die Gelegenheit dar, in dem Hause einer armen Familie Geduld im Leiden, kindliches Vertrauen auf Gott zu lernen; wie oft, dort innern Seelenfrieden, wahren Seelenadel zu bewundern? So daß, wo man hinging ein Almosen zu bringen, man reichlich und mit kostbaren Gütern und höheren Mahnungen beschenkt zurückkehrte! In diesem Sinne spricht sich auch der General-Präsident in der letzten General-Versammlung zu Paris (Bullet. Jan. Heft 1851.) hierüber aus: „Das eigentliche Werk der Conferenzen (l'oeuvre des Conférences par excellence) ist, wie jeder weiß, der Besuch der Armen in ihren Wohnungen. Der erste und wichtigste Zweck der Gesellschaft ist, das geistliche Wohl ihrer Mitglieder zu befördern. Dieser Zweck ist es, welcher ihre

Begründer bestimmt hat, sich zu vereinigen, und zur Erreichung desselben ist eben der Besuch der Armen in ihren Wohnungen unternommen worden. Denn bei der Ausübung dieses Werkes werden Alle dahin geführt, daß sie sehen, berühren, sondiren die Wunden der Armuth, und bei einer solchen Annäherung ist es nicht möglich, daß sie nicht eine nützliche Rückkehr auf sich selbst nehmen. Bald ist man erbaut, beschämt durch das Schauspiel einer bewunderungswürdigen Resignation, eines Vertrauens, das sich völlig hingibt an Gottes Vorsehung, und noch vieler anderer Tugenden, wovon die Armen das Beispiel geben. Bald hingegen betrübt der Anblick der beweinenswerthen Gebrechen, wovon das Elend oft begleitet wird, aber er belebt auch wieder zu gleicher Zeit die Liebe und den Eifer für das Heil der Seelen."

Ueberdies ist der Besuch der Hülfsbedürftigen in ihren Wohnungen die unerläßlichste Bedingung zu jedem ersprieslichen Erfolge auf der Bahn der christlichen Armenpflege. Selten genügt das bloße Geben: es soll vielmehr mit Rath und That geholfen werden, wie die besondere Lage es erheischt. Diese wird man aber nie gründlich kennen lernen, wenn man den Wohnungen der armen Familien fern bleibt. Soll die Armenpflege gedeihen und die erwünschten Früchte bringen, so muß mit der physischen Unterstützung die moralische in den bei weitem meisten Fällen verbunden werden, ja den Hauptbestandtheil ausmachen. Auch über diesen Punkt spricht der General-Präsident in der angeführten General-Versammlung zu Paris, 8. Dezember vorigen Jahres, sich aus: „Der Besuch der Armen in ihren Wohnungen ist ebenfalls das kräftigste Mittel, den anderen Zweck der Gesellschaft zu erreichen, welcher ist, die Verbesserung der Armen. Wenn wir in der That bei unseren Besuchen beständig unsere Aufmerksamkeit auf diesen Punkt richten, wie viel Gutes können wir nicht thun! Lassen wir uns hier ins Gedächtniß zurückrufen die dringenden Ermahnungen eines unserer älteren General-Präsidenten, der mit so viel Kraft sich erhob gegen das, was er die Besuche im Vorbeigehen (les visites de corridor) nannte, diese verstohlenen, raschen Besuche, wo man in Eil eine Anweisung auf Brod oder Holz hinschiebt, ohne irgend einen Rath zu geben, ohne irgend eine Bitte entgegen zu nehmen. Erinnern wir uns, wie sehr er uns ermunterte zu langen, ernsten Besuchen, zu dem was er visites assises nannte, wo man freundschaftlich sich unterhält, wo man sich niederläßt mit Hingebung und sanfter Vertraulichkeit. Das ganze Geheimniß unserer Stärke besteht darin. Was würde in der That unser Werk sein außer dieser bei den Armen so tröstlichen Handlung! Was soll die schwache materielle Un-

terstützung unserer Conferenzen? Kaum fünfzig Francs jährlich seitens der Bemitteltsten für die zahlreichsten Familien! Wie mit so Wenigem unterhalten Vater, Mutter, Kinder, acht oder zehn Personen durchgängig? Auch würde die Mission unserer Gesellschaft, in so enge Grenzen eingeschlossen, eine sehr kleine sein. Aber, indem sie sich mit der Seele unserer Armen beschäftigt, dehnt sie sich ins Unendliche aus, und wird von nichts mehr begrenzt." In dem Wirken der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul soll daher die materielle Unterstützung auch nur als Mittel betrachtet werden für moralische und religiöse Hebung oder Kräftigung der Armen. Den Geist charakterisirend, in welchem die St. Vincenz-Vereine wirken sollen, spricht sich der Präsident des Central-Vereins zu Paris, in einem Briefe vom 4. März vorigen Jahres an die neu aufgenommene Conferenz zu D., hierüber aus: „Vorzüglich vom moralischen Gesichtspunkte aus müssen wir den Armen zu Hülfe kommen. Was die materiellen ihnen zu gebenden Unterstützungen betrifft, so ist das für uns nur etwas sehr Untergeordnetes (ce n'est pour nous que très secondaire). In den wöchentlichen Besuchen der armen Familien, wozu wir uns anheischig gemacht haben, suchen wir das Zutrauen und die Freundschaft dieser armen Leute zu gewinnen; wir erweisen ihnen und ihren Kindern alle Dienste, die ihnen zu erweisen in unserer Macht steht. Wir hören mit Theilnahme, mit Geduld, wenn es so sein muß, ihre Gesuche, ihre Klagen, ihre oft sehr traurige Erzählung alles dessen, was sie zu leiden haben und von all' dem, was sie für die Zukunft beunruhigt. Wir suchen darauf sie zu ermuthigen, ihre Seele zu Gott zu erheben, der den Leidenden tröstet und allzeit bereit ist, dessen Gebet zu erhören."

Ueberhaupt ist darauf Bedacht zu nehmen, daß die armen Familien in den Besuchenden nicht blos ihre Wohlthäter, sondern auch ihre Freunde finden. Dadurch verliert die Unterstützung des Hülfsbedürftigen auch das Deprimirende, das sonst in der Idee der Menschen ihr leicht anhaftet; der Arme findet sich geehrt und seinen Muth durch die freundschaftliche Theilnahme gehoben. Das Herz, sowohl des Hülfsbedürftigen als des bemittelteren Wohlthäters, da er nicht auf die zufälligen Umstände, sondern auf den Menschen sieht, wird veredelt, und der Gegensatz, welcher zwischen Arm und Reich besteht, möglichst ausgeglichen.

Anfangs und noch eine geraume Zeit nachher bestand die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul ohne besondere Statuten. Erst später, 1836, wo sie an Umfang schon bedeutend zugenom-

men und verschiedene Arten christlicher Liebeswerke in den Kreis ihrer Thätigkeit bereits aufgenommen hatte, wurden solche *) ihrem Wirken zu Grunde gelegt. Bei Entwerfung der Statuten wurde ganz einfach aber sicher verfahren: was im Laufe der Zeit sich als bewährt herausgestellt hatte, wurde zusammengefaßt und als Grundregel des künftigen Wirkens aufgestellt. Jene Statuten sind aber keineswegs der Art, daß sie auch die freie Thätigkeit der einzelnen Conferenzen hemmten. Der Hausbesuch der armen Familien in oben besagter Weise ist das gemeinsame Band, welches alle Conferenzen zusammen hält. In der Wahl sonstiger Werke christlicher Nächstenliebe ist jede Conferenz durchaus selbstständig und kann auch die Ausübung derselben nach Umständen modifiziren. Jede Conferenz bildet ferner eine selbstständige Genossenschaft. Wo nur eine besteht, wählt sie sich ihren Präsidenten, dieser ernennt dann einen Schriftführer und einen Cassirer. Die Conferenz sorgt für die Beschaffung der Unterstützungsmittel und verwendet diese nach bestem eigenen Ermessen. Hat ein neuer Verein sich gebildet, und dieser sein Wirken eine Zeit lang fortgesetzt, so daß dessen Bestand zu erwarten ist, so hat er behufs der Aufnahme in den Gesammtverein des h. Vincenz von Paul an den Centralverein zu Paris sich zu wenden, von welchem die Aufnahme geschieht, wofern die mit dem Aufnahmegesuch näher bezeichnete Wirksamkeit des aufzunehmenden Vereins mit dem Geiste des Gesammtvereins übereinstimmend befunden wird. Durch diese Aufnahme wird der Lokalverein der geistlichen Wohlthaten des Gesammtvereins theilhaftig, fährt aber in seinem selbstständigen Wirken fort. Anmeldungen zur Aufnahme neuer Mitglieder in den Verein finden bei jedem Mitgliede statt, der dann die geschehene Meldung dem Präsidenten anzeigt. Findet dieser nach eingezogener Erkundigung den Angemeldeten für geeignet, so schlägt er ihn dem Vereine vor, welcher dann in der nächsten Sitzung über die Aufnahme entscheidet. Wöchentlich einmal wird zu festgesetzter Zeit eine Versammlung der Mitglieder, Conferenz, gehalten. Die Conferenz wird mit Gebet angefangen, auf welches das Lesen eines Abschnittes aus einem geistlichen Erbauungsbuche nach der Wahl des Präsidenten folgt. Jede politische Diskussion bleibt von den Versammlungen grundsätzlich ausgeschlossen; nur solche Angelegenheiten, welche auf den Verein Bezug haben, werden zur Sprache gebracht, so wie die Lage

---

*) Diese Statuten und die zu beobachtenden allgemeinen Grundsätze sind in der oben angeführten, bei Hergt in Coblenz erschienenen Schrift enthalten, und besonders abgedruckt bei Bachem. Köln 1849.

der adoptirten oder zu adoptirenden Familien, um danach die angemessenen Unterstützungen gemeinschaftlich festzustellen. Diese bestehen in Naturalien, die zum Lebensunterhalte nöthig sind. Unterstützungen in baarem Gelde finden nur ausnahmsweise statt; und in diesem Falle hat dasjenige Mitglied, welches diese vorgeschlagen, auch deren Verwendung zu überwachen. Vor dem Schlusse der Conferenz wird eine Collekte unter den Mitgliedern gehalten, wo jeder einlegt, was ihm der fromme Sinn eingibt. Mit Gebet wird die Versammlung wieder geschlossen. Das in der Conferenz den Armen Zuerkannte wird dann denselben durch die betreffenden Mitglieder in natura oder durch Anweisungen überbracht. Meist werden die Familien von je zwei Mitgliedern besucht.

Ueber das Wirken und über solche Wahrnehmungen bei demselben, welche der allgemeinen Kenntnißnahme werth erscheinen, statten die Lokalvereine jährlichen Bericht an den Centralverein ab, welcher dann eine allgemeine Uebersicht des Wirkens der Gesellschaft*) und was sonst von Interesse ist, Veränderungen, welche durch Aufnahme neuer Conferenzen, durch Todesfälle statt finden, den einzelnen Conferenzen durch monatliche Bulletins mittheilt.

Nach zwölfjährigem Bestande der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul, während welcher Zeit sie einen so ganz unerwarteten Erfolg gehabt hatte, wurden die Mitglieder derselben dadurch ermuntert, auf der bisherigen Bahn mit erneuertem Eifer und Gottvertrauen in ihrem Wirken voranzuschreiten, daß das

---

*) Aus den Tabellen der Einnahme und Ausgabe ergibt sich, daß jene, die für die zwei ersten Jahre zusammen nur 2480 Francs betragen hatte, 1841 sich schon auf 160,562 Frcs. belief. 1842 stieg sie auf 257,845 Frcs.; das Jahr darauf auf 440,444 Frcs.; 1844 belief sie sich auf 567,280 Frcs.; 1845 auf 662,137 Frcs.; 1846 erreichte sie die Summe von 693,302 Frcs. und im Jahre 1847, während die Zahl der Conferenzen 376 war, überstieg die Einnahme bereits 800,000 Frcs. Für das Jahr 1850 liegen die Tabellen noch nicht vor, im Jahre 1849 betrug die Gesammteinnahme 1,307,966 Frcs. „Das ist wenig“, fügte der Central-Rath hinzu, „wenn man all' das materielle und sittliche Elend sieht, das man lindern müßte. Aber es ist viel, wenn man bedenkt, daß diese Summen in unsere Hände niedergelegt worden, und daß wir Rechenschaft ablegen müssen über deren Gebrauch vor Gott, der sie uns zugesendet hat. Und vor Allem ist es mehr als genügend, uns die Pflicht aufzulegen, es in Zukunft besser zu machen, und uns die Gefühle der tiefsten Erkenntlichkeit gegen Gottes Vorsehung einzuflößen.“

Oberhaupt der Kirche sich hierüber beifällig aussprach und ihnen mehre Ablässe ertheilte. Unter dem 10. Januar 1845 erließ Seine Päpstliche Heiligkeit Gregor XVI. das hierauf sich beziehende Breve: „Gregor XVI., Papst, zum ewigen Gedächtniß der Sache."

„Dem obersten Hirten zu Rom ziemt es, die himmlischen Gnadenschätze der Kirche ganz insbesondere jenen frommen Männervereinen zuzuwenden, welche mit aller Beflissenheit und Hingebung der Ausübung christlicher Liebeswerke obliegen. Nachdem Vorsteher und Generalräthe der zuerst gegründeten Gesellschaft vom heil. Vincenz von Paul mit der inständigen Bitte sich an Uns gewandt haben, daß es Uns gefallen möge, einige Ablässe, und zwar sowohl vollkommene als blos unvollkommene der gedachten Gesellschaft zu verleihen, so haben Wir demnach mit willfährigem Gemüthe beschlossen, diese fromme Bitte zu erfüllen u. s. w." Auch denjenigen Gläubigen, welche nicht active Mitglieder der Gesellschaft sind, aber sonst deren Zwecke befördern helfen, sind durch ein nachträgliches Breve vom 12. August desselben Jahres, andere Ablässe ertheilt worden. Eingangs dieses Breves heißt es:

„Nachdem wir in Erfahrung gebracht, daß die unter den Auspicien und dem Namen des h. Vincenz von Paul errichtete Gesellschaft zur Ausübung christlicher Wohlthätigkeit in hervorleuchtender Weise zur Förderung der Religion und zum Wohle der Gläubigen beiträgt, so haben Wir, um mehr und mehr ihr Wachsthum zu beförderen, es für angemessen erachtet, aus den himmlischen Gnadenschätzen der Kirche alle diejenigen zu bereicheren, welche an der Verwirklichung der Zwecke jener Gesellschaft sich durch ihre Bemühungen oder ihre Geldmittel betheiligen; damit dies ihr Bestreben durch die ihnen gebotenen geistlichen Gnaden in stets höherem Grade entflammt werde. Deßhalb ertheilen Wir erbarmungsvoll im Namen des Herrn u. s. w."

Um der hier erwähnten Ablässe theilhaftig zu werden, müssen laut der apostolischen Breven die Vereine durch den Centralverein zu Paris in die Gesellschaft aufgenommen sein.

Frankreich, dem allmählig zum Christenthume zurückkehrenden Frankreich, gebührt die Ehre, diese, der so ehrenvollen Anerkennung der höchsten kirchlichen Autorität sich freuende Gesellschaft des h. Vincenz von Paul in's Leben gerufen zu haben. Aber auf Frankreich sollte sie, wie schon oben angedeutet worden, nicht lange beschränkt bleiben. Die älteste auswärtige Genossenschaft ist die zu Rom, welche zuerst im Jahre 1836 von einigen dort anwesenden Franzosen gegründet wurde, aber im Jahre 1841

schon zu solcher Blüthe gelangt war, daß man zu einer Abtheilung derselben in mehre Conferenzen schreiten mußte. Vor und während der Belagerung Roms, so wie nach dem Einzuge der französischen Armee, Juli 1849, haben die Mitglieder der dortigen Conferenzen den auf dem Schlachtfelde Verwundeten, so wie den kranken Soldaten in den Spitälern und sonst Hülfe bringend, besonders segensreich gewirkt. Noch jetzt ist die Besatzung in Rom in moralischer und religiöser Hinsicht der Gegenstand ihrer besondern Sorge. In Italien waren es Nizza und Genua, welche zuerst Rom nacheiferten. In Spanien, wo vielleicht das Bedürfniß nicht so sehr, wie in den meisten andern Ländern Europa's hervortritt, besteht derzeit nur eine Conferenz, die erst im vorigen Jahre zu Madrid ist gegründet worden. Die armen Familien sahen es dort mit großer Verwunderung, welche Besuche sie in ihren Wohnungen erhielten. In England zählte der Verein im Jahre 1844 schon sechs, in verschiedenen Kirchspielen von London errichtete Conferenzen. Im Jahre darauf kamen zwei neue, zu Liverpool und Manchester, hinzu. In der kirchlichen Lehranstalt zu St. Edmund entstand eine Genossenschaft, welche 171 Mitglieder zählte und 747 Familen unterstützte. Die Gesammtzahl der verschiedenen Lokalgenossenschaften belief sich im Jahr 1846 auf 15, welche seitdem durch einen Centralrath in London unter sich und mit dem Pariser Generalrathe verbunden sind. Zur selbigen Zeit hatten Schottland und Irland nur 14 Genossenschaften aufzuweisen; die ersten entstanden zu Edinburgh und Dublin. Im Jahre 1849 zählte Irland allein 24 Genossenschaften unter einem Provinzialrathe in Dublin. In Belgien bestanden 1846 schon 23 Genossenschaften, in Brüssel allein deren 10, in Gent 6. Nahe an 1000 Famlien wurden in Brüssel durch die Vereine unterstützt. In Lüttich brachte eine einzige Predigt Lacordaire's dem Vereine 12,000 Frcs. ein. Seit 1846 hat der Verein auch in Holland angefangen sich zu verbreiten. Zahlreiche Genossenschaften entstanden im Haag, zu Delft, Leyden, Vlardingen und an andern Orten. Ende 1849 bestanden in Holland bereits 37 Conferenzen.

Die erste Conferenz in einem nichtchristlichen Staate ist in Constantinopel gebildet worden. Die eigenthümlichen Gebräuche und Verhältnisse des Orients machten es den Vereinsmitgliedern Anfangs schwer, den Besuch der armen Familien auch dort einzuführen. Seitdem ist es ihnen gelungen, auch diese Schwierigkeiten großentheils zu besiegen, wozu ihnen die barmherzigen Schwestern hülfreiche Hand leisten. Auch unter den Mohamedanern kommen ihnen die Armen mit Vertrauen entgegen. In Afrika wurde 1845 zu Algier der

erste Verein des h. Vincenz von Paul gegründet, bis zum Jahre 1849 der einzige in jenem Welttheile. Mehre hingegen befinden sich in den nordamerikanischen Vereinigten Staaten und in Mexico. In Canada allein bestanden Ende 1849 22 Conferenzen unter einem eigenen Provinzialrathe zu Quebec und Montreal.

In Deutschland ist die erste Genossenschaft in München entstanden, welche zu Ende des Jahres 1846 aus 80, zum Theil durch eine hervorragende bürgerliche Stellung ausgezeichneten Mitgliedern bestand. Nach öffentlichen Blättern bestehen die verschiedenen Vereine Münchens jetzt aus 306 Mitgliedern. „Zur Zeit," so schließt die Anfangs genannte, wahrscheinlich Ende 1848, bei Hergt in Coblenz gedruckte Schrift, „hat der Verein sonstige Sprößlinge auf deutschem Boden nicht hervorgetrieben. Insbesondere ist unser, sonst so freudig und thatkräftig bei allen Regungen eines wieder erwachten christlichen Lebens sich betheiligende katholische Rheinland bisheran den Bestrebungen des Vereins vom h. Vincenz von Paul gänzlich fremd geblieben. Hoffen wir, daß die katholische Frömmigkeit und der sonst so rege Wohlthätigkeitssinn der Bewohner unserer Provinz bald das Versäumte nachhole!"

Die hier ausgesprochene Hoffnung ist seitdem in einer ganz unerwarteten Weise in Erfüllung gegangen. Besonders angeregt wurde die Sache auf dem Congresse zahlreicher Mitglieder der katholischen Vereine Rheinlands und Westphalens, Mitte April 1849, zu Köln, wo Zweck, Einrichtung und Wirksamkeit der St. Vincenz-Vereine zur Sprache gebracht, und die Gründung derselben, wo solche noch nicht beständen, unter Anderem auch als ein sehr geeignetes Mittel, die Noth der Armen zu milderen und den sozialen Uebelständen nach Möglichkeit abzuhelfen, dringend empfohlen wurden. Es ist anzunehmen, daß Viele der dort Versammelten mit dem Entschlusse heimkehrten, auf die Gründung von St. Vincenz-Vereinen ernstlich Bedacht zu nehmen. Wenigstens gibt es wohl kein Beispiel, daß in so kurzer Zeit so viele und zum Theil sehr blühende Genossenschaften des h. Vincenz von Paul entstanden sind, als dieses in den zwei letzten Jahren in Rheinland und Westphalen der Fall gewesen, und in dem mit diesen Provinzen gleichen Schritt haltenden Schlesien. In der Generalversammlung zu Paris, 19. Juli v. J., sprach der Präsident sich hierüber in demselben Sinne aus: „Wirklich, unsere kleine Gesellschaft hat nirgendwo zahlreichere Sprossen getrieben, als in denjenigen Gegenden, die durch den Katholizismus streitig gemacht werden — der Häresie, wie in Preußen und den Niederlanden, oder — dem Unglauben, wie in Belgien und Frank-

reich." Um hier nur von unserem Rheinlande zu sprechen, bestehen in Trier 5 Conferenzen, in Coblenz 2. In Bonn hat jede der 3 Pfarreien ihre Conferenz, und zwar sind sie recht blühend, an welchen auch viele Studenten der Universität thätigen Antheil nehmen. Zu Köln bestanden im Jahre 1849 schon einige Conferenzen, welchen seitdem noch mehre andere hinzugekommen sind. Aachen zählt in seinen 8 Pfarreien 7 Conferenzen. Außerdem bestehen St. Vincenzvereine in Burtscheid, Düren, Düsseldorf, Eschweiler, Eupen, Malmedy, Neuß, Süchteln, Werden. — In Köln und Breslau sind voriges Jahr durch die Centralgenossenschaft in Paris Provinzialräthe für die betreffenden Provinzen angeordnet worden, mit welchen zunächst die einzelnen Conferenzen derselben in brieflichen Verkehr und Verbindung treten, und durch jene mit dem Hauptvereine in Paris. Auch in Berlin besteht seit vorigem Jahre ein Verein des h. Vincenz von Paul. In dem benachbarten Mainz hatte der hochwürdige Bischof von Ketteler, in dessen erstem Hirtenbriefe so große Liebe für die Armen sich ausspricht, von dem bischöflichen Stuhle kaum Besitz genommen, als er auch als Mitglied der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul beitrat. Seitdem sind in Mainz 4 neue Conferenzen in die Gesellschaft aufgenommen worden.

Bei der Zunahme, welcher die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul sowohl in Europa als außerhalb unseres Welttheils sich zu freuen hat, ist besonders zu beachten, daß jene in durchgängig steigendem Maße stattgefunden hat. Bis dahin stellte sich das Jahr 1847 als das günstigste heraus, in welchem 69 Genossenschaften hinzugekommen waren. In dem Jahre 1848 waren zwar nur 37 neue entstanden, aber im Jahre 1849 deren 86. Und die Zahl der im vorigen Jahre neu hinzugekommenen beträgt, nach dem Bulletin, Januar-Heft d. J.: 147, so daß die Gesammtzahl der Genossenschaften beim Schlusse vorigen Jahres sich auf 600 belief.

Mit freudiger Dankbarkeit gegen Gottes Vorsehung spricht sich in der Generalversammlung zu Paris vom 19. Juli vorigen Jahres hierüber der Redner aus: „Laßt uns Gott danken, meine Herren, daß er so die Zahl unserer Conferenzen vermehrt und vielgeliebte Brüder uns gibt jenseits unserer Grenzen an Orten, wo die menschlichen Conventionen uns nur Fremde zeigten und oft — Feinde. Jetzt kann ein Sohn des h. Vincenz von Paul über die Flüsse und Meere setzen, Provinzen und große Staaten durchwandern, sicher, in jeder Stadt Freundeshände zu finden, die ihm die Hand drücken werden."

Zum Schlusse muß ich noch der mit tiefster Ehrfurcht und

lebhaftestem Danke entgegengenommenen, höchst erfreulichen Anerkennung gedenken, welche Seine Heiligkeit Papst Pius IX. den St. Vincenzvereinen noch in letzter Zeit hat zu Theil werden lassen. In einem Briefe der Gesellschaft zu Rom an den Generalrath zu Paris, 24. Juli 1850, heißt es:

„Seine Heiligkeit hat das Wohlwollen gehabt, uns in diesen Tagen zu sich zu lassen, um den Ausdruck unserer kindlichen Liebe und unserer Ergebenheit Ihm darzubringen. Der Heilige Vater hat unser Werk gelobt, und nachdem er uns gesagt, wie sehr sein väterliches Herz getröstet würde, inmitten seiner Trübsale, durch den Eifer für die Ehre Gottes, den in der ganzen katholischen Welt die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul beweist, fügte Er hinzu: Er zweifele gar nicht, daß der Eifer unserer Liebe dazu beitragen werde, das Reich Gottes unter den Menschen wieder zu beleben und zu erhalten. Darauf hat Er uns seinen Segen gegeben. Nicht Ihnen allein, sagte Er, sondern allen Mitgliedern der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul."

Der Unglaube in England und Frankreich im XVIII. Jahrhundert.

(Bruchstück aus einer Geschichte der h. Schrift.)

Nirgendwo war die heil. Schrift schon von Wikleff her so sehr in den Händen des gemeinen Volkes als in Großbrittanien, und ohne Zweifel trug der sich hieraus für die damaligen Zeiten ergebende ungeordnete Gebrauch derselben vornehmlich dazu bei, daß die katholische Religion dort so fast gänzlich gestürzt wurde, wobei sich insbesondere die Hinweisung auf die Bilderverbote im Alten Testament wirksam zeigte, mit deren Ausführung auch hier die Reformation eingeleitet wurde. Nirgendwo entstanden dann aber auch so viele fanatische Sekten als auf dieser Insel, und in all' den bürgerlichen Unruhen, die sie im XVII. Jahrhunderte erschütterten, vertrat die Bibel genau die Stelle des Korans bei den Türken, und jeder Unteroffizier war der Schriftausleger der Compagnie, wie der General oder Major des Generalstabs, und

Cromwell der des Heeres und Parlaments. Diese gänzliche Zerfahrenheit der Lehre des Christenthums mußte dann auch hier zunächst als Gegensatz völligen Unglauben herbeiführen, und in England entstand denn auch zuerst der systematische Unglaube, der zugleich durch einen gemeinschaftlichen Namen eine besondere Sekte oder Partei zu bilden suchte. Zunächst nannte sie sich nach dem Vorgange der Schrift des Rechtsgelehrten Anton Collins († 1729): A discourse of Free-Thinking, occasioned by the rise and growth of a Sect call'd Free-Thinkers. Lond. 1713, Freidenker, die auch seit 1718 ein eigenes Journal unter diesem Titel herausgaben. Ihre französischen Nachahmer nannten sich esprits forts, und späterhin Philosophen, während in Deutschland die Namen Freigeister, starke Geister, Illuminaten beliebt wurden. Collins und der ehrgeizige Johann Tolland, ein katholischer Irländer, begannen nun einen systematischen Krieg gegen das Christenthum oder zunächst gegen die anglikanische Kirche. Letzterer hatte schon 1696 eine Schrift: „Das Christenthum ohne Geheimnisse" zur Bestreitung desselben herausgegeben und suchte nach vielen andern ähnlichen Schriften 1718 ein erdichtetes Evangelium des Barnabas für ächt, alt und zuverlässiger, als die christlichen Evangelien aufzubringen, und hiermit die ganze Geschichte des Ursprungs der christlichen Religion über den Haufen zu werfen. Collins bemühete sich, in mehren Schriften die Unzulässigkeit und Ungewißheit des Textes des Neuen Testaments, als der nur stückweise für ächt zu halten sei, aus den verschiedenen Lesearten zu erweisen, und durch seine zahlreichen Widerleger wurde ihm große Wichtigkeit zu Theil. Sein Lehrer zu Cambridge, Franz Hare, später Bischof zu Chichester († 1739), gab zu London 1714 eine Schrift heraus: „Die Schwierigkeiten und Entmuthigungen, welche das Studium der h. Schrift begleiten," die in zwei Jahren sieben Auflagen erlebte. In derselben schildert er mit bitterer Laune die Schwierigkeiten und Gefahren, denen man sich durch fleißiges und gewissenhaftes Bibelstudium aussetzen könne, gar zu leicht forsche man sich zum Ketzer, und bringe sich damit um alle Freundschaft und Liebe ꝛc., deswegen rieth er auch einem jungen englischen Geistlichen, sich lieber mit den heidnischen, als mit den christlichen Schriftstellern zu beschäftigen. Späterhin gerieht er mit dem Philologen Bentley in einen heftigen Streit über dessen Ausgaben des Terenz. Neben mehren andern Bestreitern der Offenbarung folgte dann seit 1722 ein fernerer Streit zwischen Collins und Wilhelm Whiston über die h. Schrift als Grundlage der Offenbarung und über den Sinn und Zweck der im Neuen Testamente ange-

zogenen Weissagungen des Alten Testaments. In zwei Jahren zählte Collins schon 35 Gegner wider sich, von denen zufolge dieses Streits fast jeder etwas von den bisherigen Lehren des Christenthums über Bord zu werfen bereit war, z. B. der eine die Aechtheit und Unverfälschtheit der h. Schrift, der andere die Vorbilder, jener, daß die Lehre von Christus ein Hauptstück der christlichen Religion sei, dieser, daß der Weissagungsbeweis durchaus nothwendig sei; ein anderer, daß das Neue Testament auf dem Alten gegründet sei; ein sechster behalf sich mit Doppelsinn oder mit Accommodation. Andere wollten den Beweis nur aus der innern Vortrefflichkeit des Christenthums geführt wissen. Noch andere Streitigkeiten bezogen sich auf die Wunder und auf das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, zwischen denen man unauflösliche Widersprüche festzusetzen bemühet war. In diesem Streite war die Hauptperson Matthäus Tindal († 1733) in seiner Schrift: „Das Christenthum so alt als die Welt.“ In dieser bewies er mit allem wissenschaftlichen Anstande und unter Anerkennung der Vortrefflichkeit der dem Christenthume zu Grunde liegenden Lehren, d. h. in seinem Sinne, der natürlichrn Religion, daß die höheren Aufschlüsse, die man von der Gottheit herleite, nur das Werk der Zeit, des Parteigeistes, der Staatskunst und der Priester seien; insbesondere seien die h. Bücher der Juden und Christen in ihrer Dunkelheit und bei der vielen Wissenschaft und mühsamen Forschung, die sie verlangten, das ungeschickteste Werkzeug, göttliche Aufklärungen verständlich und brauchbar für alle Menschen zu machen, denen sie doch bestimmt wären; so lange man auch diese Bücher von einem Ende zum andern als Gottes Wort verehrte, böten sie zu Vorwurf und Spöttereien auf allen Seiten Gelegenheit dar; auch ohne gesucht zu werden, fänden sich Anstößigkeiten und Widersprüche überall ꝛc. Beinahe hundert Gegenschriften gegen Tindal suchten entweder nur die einzelnen Geschichten, Sitten, Rede- und Handlungsweisen in der h. Schrift im Einzelnen zu retten, oder überließen dem Gegner auch ausdrückliche Grundsätze zur Beute und behaupteten z. B. nicht mehr die Nothwendigkeit, sondern nur die Nützlichkeit der Offenbarung, oder führten diese nur auf den Zweck der Sittenlehre zurück, oder ließen sich darauf ein, die übernatürlichen Offenbarungsverhältnisse durch natürliche zu erläuteren und zu beweisen. Einer der fruchtbarsten Freidenker, Thomas Morgen († 1743) leugnete in seiner Moral-Philosophie, 3 Bände, Lond. 1739—1740, und anderen Schriften, daß Gott jemals seinen Willen den Menschen außerordentlich kund gethan habe, und, wenn es je geschehen sei, daß davon

durch bloße Urkunden und Geschichten eine sichere Erkenntniß göttlicher Wahrheiten fortgepflanzt werde, und erklärte demnach die h. Schrift für ein Werk des Betrugs, und das Judenthum insbesondere als ein Lehrgebäude des Aberglaubens und der Unterdrückung des menschlichen Geistes, von dem Vieles auch in das Christenthum übergegangen sei. Die Bekämpfung des Christenthums nahm nun die Richtung, das Alte und Neue Testament in Zwiespalt zu setzen, und besonders wurde gegen die Offenbarung hier zunächst geltend gemacht, daß Moses von einem künftigen Vergeltungsstande gar nichts gewußt oder zum religiös-sittlichen Verhalten in Anwendung gebracht habe, und man folgerte daraus, daß diese Lehre überhaupt wohl entbehrlich sein möchte. Hiegegen schrieb der Hofprediger und nachmalige Bischof zu Glocester, Wilhelm Warburton, einer der fruchtbarsten englischen Schriftsteller († 1779), ein unvollendetes großes Werk: „Die göttliche Sendung Moses," deren Beweis dahin auslief, daß Moses als Staatsmann den Gehorsam der Israeliten gegen seine Gesetze bloß durch zeitliche Belohnungen und Strafen schon kräftig genug zu erwirken gewußt habe, und dies, daß sie zur Erwirkung dieser Belohnungen und Strafen stets unter einem besondern Einflusse der Gottheit gestanden seien, sei der glänzendste Beweis für Moses und sein Gesetz. Diese Entgegnung konnte nur eine lange Reihe von Spöttereien nach sich ziehen, und zahllos waren die Gelehrten und Ungelehrten, die über die Bibel herfielen, um abgeschmackte und unsittliche Dinge darin aufzusuchen und sie für ergänzende Stücke der Offenbarung auszugeben. Ein anderer Kunstgriff bestand darin, biblische Charaktere in schwarzem und heidnische in hellem Lichte neben einander zu stellen, oder heidnischen Weisen schöne Sprüche in den Mund zu legen, und damit die Propheten und Apostel, denen man sie oft abgeborgt hatte, zu beschämen. In noch anderer Weise lehrte man im Tone frommer Salbung, der Glaube habe mit der Vernunft nichts gemein, sondern sei ein Wunder, bedürfe keiner papiernen Offenbarung, keines Unterrichts; wie Gott sich früher offenbart habe, könne und thue er es noch jetzo. Die christliche Sittenlehre wurde als unlauter, lohnsüchtig, schwärmerisch, menschenfeindlich, gemeinschädlich dargestellt, und mit ausgeschmückten Gesetzgebungen des Alterthums und idealisirten Völkersitten in Vergleichung gezogen. Alles dieses führte dann vollends zu einer allgemeinen Bestreitung aller Grundsätze der Religion und Sittlichkeit, in der das Dasein Gottes und Unsterblichkeit geleugnet, die Religion für Täuschung oder Betrug, das Gewissen für ein abergläubisches Vorurtheil oder ein Erziehungs-

fehler, das Sittengesetz für ein Hirngespinnst und ein dem wahren Vortheil und Vergnügen des Menschen entgegenstehendes Hinderniß erklärt, und im Allgemeinen schon dasselbe über den Menschen und dessen Bestimmung gelehrt ward, was hundert Jahre später in Deutschland als kirchliche, bürgerliche und häusliche Emancipation verlangt wurde.

Zunächst verbreitete sich jedoch die englische Freidenkerei nach Frankreich, und fand hier an dem sittenlosen Hofe einen sehr güustigen Boden, und zwar um so mehr, weil sie hier nicht einen so politisch freien Spielraum hatte, als in England, denn auch hier bewährte es sich: Immer erstreben Verbotenes wir und ersehnen Versagtes. Der Unglaube trat daher hier zwar nicht ganz so unverhüllt wie in England auf, und wirkte mehr in geheimen Verbindungen, dadurch dann aber auch desto tiefer und schädlicher, weil ihm kein offener Widerstand geleistet werden konnte, und weil jener Unglaube oft als eine gesellschaftliche Auszeichnung und ein Wahrzeichen von Rang und Bildung galt. Weit offener trat diese geheime Gottlosigkeit und Unsittlichkeit hervor nach dem Tode Ludwigs XIV. unter der Regentschaft des Herzogs Philipp von Orleans und des berüchtigten Kardinals Dubois, 1715—1723. Den Anfang der Bekämpfung des Christenthums durch Schriften und Systeme machte hier etwa Montesquieu 1716 mit seinen oft gedruckten „Persischen Briefen", und fand in dieser Form, die edelsten Früchte und Lehren des Christenthums auf fremden Boden zu verpflanzen, so wie dasselbe von gewissen einseitigen und niedrigen Standpunkten aufzufassen, und es durch Darstellung von zweckdienlichen, unter den Christen vorkommendeu Thatsachen, Sitten und Meinungen zu verspotten, viele Nachahmer. Ueberhaupt verlegte man alles Schöne und Herrliche zur Benachtheiligung des Christenthums so viel möglich unter die Heiden. So gab St. Croix ein indisches in seinen Grundsätzen außerordentlich christliches Werk: Ezour Vedam ou ancien commentair du Vedam heraus. Voltaire pochte darauf als einen Beweis, daß die Lehren des Christenthums von den Heiden geborgt seien, und erklärte es für ein Werk von unermeßlichem Alter, das ein Bramine von Seringham verfaßt habe. Gleichwohl war dies Werk in Indien Niemanden bekannt, bis Sir Alexander Johnston, als er zur Abfassung eines indischen Gesetzbuches die einschlägigen indischen Schriften und Bibliotheken zu Rathe zog, den Ezour Vedam französisch und sanskritisch zu Pondichery entdeckte, wo sich dann ergab, daß es in beiden Sprachen von dem als Bramine lebenden Jesuiten-Missionar Robert Nobili († 1656), einem Verwandten Papstes Marcellus II., verfaßt

war. — Dergleichen antichristliche Schriften erschienen in der Regel in Holland und Genf, oder unter dem Namen fremder (häufig Cologne) oder erdichteter Verlagsorte. Oefters aber kam es vor, daß dergleichen Schriftsteller auf dem Todesbette widerriefen. — Indessen verbreitete sich durch die zahlreichen Schriften gegen das Christenthum die Freigeisterei unter Ludwig XV., besonders nach 1757, immer mehr und wurde immer freier und und öffentlicher. Die seit 1717 entstandenen Jansenistischen Streitigkeiten wurden ebenfalls von den Ungläubigen zu ihrem Zwecke ausgebeutet. Sehr wirksame Waffen lieferten ihnen zu ihren Kämpfen von England aus der übrigens dem Christenthume an sich nicht abgeneigte John Locke († 1704) mit seinem theoretischen Empirismus, dem zufolge nur der Verstand als Wahrheitsvermögen gilt oder nur das für uns wirklich ist, was in die Sinne fällt, und der Geschichtschreiber David Hume († 1776), der sich öfters in Frankreich aufhielt, mit seinem praktischen Empirismus oder dem Skeptizismus, vermöge dessen jede nicht in die unmittelbare Erfahrung fallende Ursache als Wirkungsgrund geleugnet wird. Diesem gemäß wurde alles, was nicht unter das Secirmesser oder in den Bereich der mathematischen und physikalischen Instrumente gebracht werden konnte, für unwirklich gehalten, und alle Wahrheit mußte als solche gleichsam handgreiflich sein, eine Richtung, die auch in anderer Weise und zum vermeinten Vortheile des Christenthums der Jesuit Johann Hardouin († 1729) sehr gefördert hatte. Der größte, furchtbarste und fruchtbarste Feind des Christenthums war durch seinen Witz, seine Gesinnung, so wie durch den Einfluß und die Anbetung, die er in Europa genoß, Franz Maria Arouet von Voltaire (geb. 1694, gest. 1778), der einen mehr als doppelt dreißigjährigen verheerenden Krieg gegen das Christenthum führte, wiewohl meistens in Schriften unter falschem Namen und auswärts gedruckt, die er dann, nach Maßgabe der Gefahren oder Unannehmlichkeiten, bald ableugnete, bald anerkannte. Einen Inbegriff aller seiner Lästerungen und Spöttereien (denn sein Hauptbestreben war hier, Alles ins Lächerliche zu ziehen und zu verhöhnen) gab er noch in den letzten Jahren seines Lebens heraus: La Bible enfin expliquée par plusieurs Aumoniers de S. M. L. R. D. P. (le Roi de Prusse) Geneve 1776. — Sein Zeitgenosse war der Genfer Johann Jakob Rousseau († 1778). Dieser sprach in seinem Emile ou de l'Education, der zuerst 1762 zu Amsterdam in 4 Bänden erschien, die höchste Verehrung gegen Christus und das Evangelium aus, und legte auch sonst öfters viele Ehrfurcht gegen das Christenthum an den Tag,

suchte aber andererseits in seinen zahlreichen Schriften die größten Zweifel gegen dasselbe zu erregen und alle Beweise desselben zu vernichten, so wie eine völlige Umwandlung aller bestehenden, vom Christenthum geheiligten Verhältnisse in Haus, Staat und Kirche herbeizuführen. Ueberhaupt war er aus Widersprüchen zusammengesetzt, und trotz seiner „Bekenntnisse", die er hinterließ, von einem Tugendstolze und einer Selbstüberschätzung ohne Gleichen. Einer seiner vertrauteren Freunde, Dusaulx, glaubte seinen Charakter nicht anders erklären zu können, als daß er durch frühzeitiges vielfältiges Lesen der h. Schrift hingerissen, auf gleiche Weise wie Christus als Retter der Menschheit angesehen zu werden verlangt, und sich dazu durch allerlei Winke des Himmels aufgefordert und angetrieben gefühlt habe. In dieser Schwärmerei betrachtete er auch die Verfolgungen und Widerwärtigkeiten, die ihm sein unverträglicher, Menschenliebe heischender und Menschenhaß athmender Charakter zuzog, als Marterthum der Wahrheit und Bürgschaft dereinstiger Vergötterung, die ihm dann auch nebst seinem Todfeinde Voltaire 1794 durch feierliche Versetzung in das Pantheon der französischen Revolution widerfuhr.

Voltaire war auch das Haupt und die Seele einer Schule, die er um sich gebildet hatte, um das Christenthum auszurotten, und sein Caeterum censeo war: Ecrasez l'infame. Auch die Naturwissenschaften wurden mit Rücksicht auf diesen Zweck von Buffon, de la Mettrie, d'Argens u A. bearbeitet. Ein Inbegriff der in diesem Geiste bearbeiteten Wissenschaften überhaupt war die von Condillac und de la Mettrie begonnene, und von Diderot († 1784) und d'Alembert († 1783) herausgegebene, oft aufgelegte und nachgedruckte Encyklopädie, die in 21 Quartbänden und 12 Bänden Kupfer zu Paris 1751—1777 erschien, nach der die systematischen Gegner und Schriftsteller gegen das Christenthum öfters Encyklopädisten genannt wurden. — Ganz offen und entschieden trat die Leugnung Gottes und der Tugend auf in dem unter dem Namen Mr. de Mirabaud zu London 1770 erschienenen „System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt", welches in schöner Sprache und unter dem angenommenen Scheine der Wahrheitsliebe, ernster Gesinnung und Prüfung und in dem Tone siegreicher Gewißheit und Ueberzeugung alle Religion und Gesittung von Grund aus umwarf und zerstörte, und den Menschen nur zu einer blinden Maschine machte. Diese Schrift erfuhr zwar viele wissenschaftliche. politische und kirchliche Verdammungsurtheile, jedoch wollten, die hier Macht und Recht übten, Religion und Sitten nur für die Menge schützen, sich selbst aber Freiheit und Unabhängigkeit ihrer Meinungen vor-

behalten. Wie daher nun durch die so herrschende Ungläubigkeit die Staatsverwaltung, die Parlamente, die Prälatur, die öffentliche Meinung und somit endlich auch ein großer Theil des Volkes verderbt oder verführt wurde, und wie aus den Uebeln, die aus diesen Verderbnissen entstanden, die französische Revolution hervorging, hat die Geschichte in blutrothen, feurigen Zügen auf ihre Tafeln niedergeschrieben.

In England bestand seit der Vertreibung der Stuarts ein weit freieres Staatswesen und Bürgerthum als in Frankreich. Daher konnte sich hier auch der Unglaube oder die Freidenkerei weit freier bewegen und äußern, hatte dagegen aber auch nicht so sehr den Reiz des Geheimen, Verbotenen und Verfolgten, so wie des Ausschließlichen und über die Menge Erhebenden, wie in Frankreich. Außerdem wurde dieses Interesse hier stets mehr durch den Belang und die Theilnahme au den öffentlichen Angelegenheiten des Königsreichs, namentlich an den Stuart'schen, den Nordamerikanischen und an den Kriegen auf dem Festlande in seinen gesellschaftlichen Wirkungen gehemmt. Dazu kam dann auch noch der positive und enthaltsame gesetzliche Sinn der Engländer, der, auch auf geistigem und wissenschaftlichem Felde, wohl gestattet, ein altes Herkommen und Recht für und wider zu besprechen, aber nicht, sofort und ganz und gar mit ihm zu brechen. Ganz ohne Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse blieben jene Streitigkeiten jedoch nicht, namentlich wurde durch dieselben die Spaltung der anglikanischen Kirche und das Dissenter-Wesen sehr befördert, besonders seit 1738 durch die Methodisten. Die politischen Verhältnisse im Gefolge der französischen Revolution drängten auch hier die kirchlichen in den Hintergrund, und brachten selbst eine gewisse Vereinigung unter den Sekten, in der 1804 entstandenen Bibelgesellschaft hervor. Nach wiederhergestelltem Frieden beschäftigte man sich mit der Prüfung und Verbesserung der in vielen Stücken veralteten Staatsverfassung, was 1829 die Emancipation der Katholiken und 1835 die Reform des Parlaments herbeiführte. Zugleich ward auch mehr und mehr die politische Verfassung der anglikanischen Staatskirche in Frage gezogen, und dann auch ihre Lehre, was einestheils die politische Gleichstellung und den Zuwachs der Dissenter, und andererseits die Bekehrungen zur katholischen Kirche, besonders von dem Standpunkte der Wiedervereinigung mit derselben aus, beförderte, wogegen die Staatskirche, darauf Bedacht nahm, sich durch Stiftung von Bisthümern äußerlich zu vermehren und festzusetzen. — Ueberhaupt scheinen die Werke und Schriften der frühern zahlreichen Bestreiter ganz in Vergessenheit gerathen zu sein, weil

die Fortschritte der geschichtlichen, naturwissenschaftlichen, orientalistischen 2c. Studien sich als weit güustiger für die Freunde, als für die Feinde des Christenthums ergeben haben, welches vorzugsweise in England die gelehrten Forscher darzulegen und nachzuweisen lieben, und durch Preise und Stiftungen befördern. Da man nun hierdurch, und insbesondere auch durch die vielfältige Prüfung und Untersuchung des Katholizismus in Glauben und Lehre wieder sehr positiv geworden ist, so beziehen sich die kirchlichen Streitigkeiten jetzt hauptsächlich auf die politische Stellung der anglikanischen Kirche im Staate und die Oberhoheit der weltlichen Macht auf diesem Gebiete. Von dem Ernste und Nachdruck derselben hat sich 1845 ein großartiges Beispiel in Schottland gezeigt, wo sich die eine Hälfte der Landeskirche von der anderen losriß, um sich dem Patronate der Laien und der Regierung zu entziehen, und dabei auf die Güter, Vortheile und Vorzüge desselben verzichtete. — Durch die Untersuchung des Katholizismus ist man in der anglikanischen Kirche demselben an vielen Orten so nahe gekommen, daß fast kein materieller Unterschied mehr zwischen ihnen ist, so daß z. B. wohl der Gesammtinhalt des Conzils von Trient als orthodoxe Lehre anerkannt wird. Merkwürdig ist, daß diese so bedeutende Annäherung, die sich sehr häufig auch in Aeußerlichkeiten der Ceremonien, Kleidung kund gibt, einen verhältnißmäßig nur unbedeutenden und ruhigen Federkrieg veranlaßt, und dieser sich mehr gegen die anglikanische Kirchenverfassung wendet, als gegen die katholische. Wenn gleich zwar schon sehr viele Bekehrungen zum Katholizismus vorgekommen sind, namentlich unter den anglikanischen Geistlichen und dann unter den Mittelständen, so sind diese noch nicht so bedeutend gewesen, daß sie das Verhältniß der verschiedenen Confessionen zu einander merklich ändern, einige besondere Bezirke etwa ausgenommen. Uebrigens dauert jene Annäherung und Trennung noch fort, und eine Folge derselben ist, daß die patristische Literatur dort sehr in Blüthe steht und unsere alten Klosterbibliotheken immer noch mehr nach England hinüberwandern. Bereits hat sich in der anglikanischen Kirche die Spalte, besonders in Folge der Gorham'schen Streitigkeiten über die Competenz der Staatsgewalt, in Glaubenssachen zu entscheiden, so erweitert gezeigt, daß sich jetzt 1850 mit Unterstützung der vornehmsten und angesehensten Glieder eine aus sehr gewählten Elementen der Gesellschaft bestehende, neue vom Staat unabhängige Kirche in Neuseeland zu bilden beginnt.

Rundschreiben

des Herrn Erzbischofs von Paris

zur Veröffentlichung des Dekretes des letzten Pariser Konzils in Beziehung auf Schriftsteller, die über kirchliche Angelegenheiten handeln.

Wir, Dominicus August Sibour u. s. w.

Vielgeliebte Mitarbeiter und sehr theure Brüder!

Die Väter des im vorigen September zu Paris gehaltenen Konziliums, haben beschlossen, daß diejenigen ihrer Dekrete, die einer neuen Erklärung bedürften, durch erzbischöfliche Rundschreiben erläutert und bestätigt werden sollen. Dieses thun wir jetzt, l. B., in Beziehung auf eines der wichtigsten Dekrete des Konzils, dessen Ausführung uns um so viel mehr obliegt, da das Uebel, welches darin beklagt wird, seinen Hauptsitz in unsrer Hauptstadt hat und darin vorzüglich seinen bedauernswerthen Einfluß ausübt. Zuerst theilen wir dieses Dekret hier mit:

„Wir können natürlich diejenigen Schriftsteller nur loben, die alle ihre Sorgfalt und Talente der Pflege der Literatur und den Wissenschaften widmen und so zum Fortschritte und zur Verschönerung des menschlichen Geistes beitragen. Aber vor allen bezeigen wir unsre Achtung, unsre Dankbarkeit, unsre innige Zuneigung den Vertheidigern der Religion, die für die Dogmen unsres Glaubens, für die Rechte und die Freiheiten der Kirche und für die Heiligkeit der katholischen Sitten in die Schranken treten.

„Obgleich wir vor Allem diejenigen Schriftsteller verdammen, welche sich durch fortdauernde, abscheuliche Versuche bemühen, die Fundamente der Religion und der Sitten zu erschüttern, welche Allen, besonders der beklagenswerthen Unwissenheit und boshaften Neugierde der Jugend in periodischen, oder nicht periodischen Schriften, das Gift gottloser und schmutziger Lehren bieten, so glauben wir doch auch eine besondre Gefahr für unsre Zeit, und die Verwegenheit Einzelner, welche der Kirche Gottes unbe-

rechenbaren Schaden zufügt, nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen.

„Jedermann weiß, daß es heut zu Tage selbst unter den Laien und besonders an der Redaktion der Journale Schriftsteller gibt, die wohl eifrig sind, aber nicht eifrig nach der Weisheit; die klüger sein wollen, als nothwendig ist, und welche die Anmaßung bei Besprechung geistlicher Angelegenheiten so weit treiben, daß sie, wie in letzter Instanz, beschließen, was in der Leitung der Kirche zu thun, was vorzusehen, was anzunehmen und was zu verwerfen ist, die dieses mit Sicherheit bezeichnen und sogar den Bischöfen Vorschriften geben zu wollen scheinen, denen allein die Leitung der Heerde des Herrn anvertraut worden ist.

„In politischen und literarischen Kämpfen steht ihnen ohne Zweifel eine Freiheit, die sich ziemt, zu Gebot, vorausgesetzt, daß sie immer die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Liebe, die Achtung vor sich selbst und Andern, daß sie Mäßigung und Klugheit beobachten; und selbst wenn diese Gegenstände irgendwie geistliche Angelegenheiten berühren, so sollen sie als Maßstab ihrer Gefühle und Reden immer vor Augen haben, was über den Punkt von der Kirche, vorzüglich in den neuesten Constitutionen der Päpste, erklärt und beschlossen worden ist.

„Aber in rein geistlichen Angelegenheiten mögen sie niemals vergessen, wem Jesus Christus, die Macht zu lehren, zu strafen und die Kirche Gottes zu regieren, anvertraut hat. Wenn sie heilige Rechte usurpiren und auszuüben scheinen, werden viele Seelen auf eine unkluge Art beunruhigt, die Achtung und der Gehorsam, welchen man der bischöflichen Würde schuldig ist, geschwächt, der kirchlichen Regierung werden zuweilen schwere Hindernisse in den Weg gelegt, und in der Kirche Gottes selbst, die ihre Stärke im Geiste der Demuth und der Liebe hat, entsteht diese Ungebundenheit der Meinungen und Handlungen, die einen so traurigen Einfluß auf die politische Gesellschaft ausübt.

„Es würde wenig verfangen, solche Mißbräuche zu beklagen, wenn wir nicht Alles thäten, was an uns liegt, um denselben für die Zukunft vorzubeugen.

„Darum empfehlen wir den Pfarrern als Beichtvätern dieser Schriftsteller im Namen des Herrn an, dahin zu wirken, daß dieselben zur geziemenden Bescheidenheit und heilsamen Maßhaltung der christlichen Weisheit zurückkehren, damit durch ihre Bemühungen der Heerd des Uebels abnehme und erlösche.

„Endlich bitten wir die aufrichtig katholischen Schriftsteller inständig, sich nicht leichtsinnig an die heilige und schwere Auf-

gabe zu wagen, wenn sie geistliche Angelegenheiten besprechen wollen; mögen sie weisen Rath annehmen und dadurch der Gefahr entgehen, diese Angelegenheiten zur verkehrten Zeit oder auf die verkehrte Art zu behandeln. Vor Allem sollen sie der Autorität ihres Bischofes nicht vergessen und seine Rathschläge nicht verwegen verachten.

„Den Geistlichen verbieten wir ausdrücklich, irgend ein Buch oder eine Schrift, worin von Glaubenslehren gehandelt wird, oder eine Geschichte zum Gebrauch der Schulen oder Katechesen, oder ein Gebets-Formular, oder eine Sammlung geistlicher Gesänge, neuer Abläße oder geistlicher Uebungen, oder endlich einen Bericht über neue nicht bestätigte Wunder dem Drucke zu übergeben, bevor sie die Approbation des Ordinariats erhalten haben.

„Endlich machen wir die Gläubigen darauf aufmerksam, daß sie nicht in periodischen oder nicht periodischen Privatschriften, sondern nur allein in den Handlungen, Dokumenten und authentischen Dekreten des h. Stuhles oder der Bischöfe den Geist, die Lehre und die Verfassung der Kirche erkennen mögen".

Jeder Tag hat seine Leiden, sagt das Evangelium, m. l. B., auch jedes Jahrhundert, jede Periode der Kirche sieht eine eigenthümliche Krankheit entstehen, die ein neues Mittel nöthig macht. Und das Uebel, welches man bekämpfen muß, besteht fast immer in dem Mißbrauche eines Gutes, so wie der Irrthum fast immer in einer Alteration der Wahrheit besteht. Die Anstrengungen derjenigen sind gewiß sehr zu loben, die mit der Feder wie mit einem Schwerdte bewaffnet, den schlechten Lehren den Krieg erklären, jeden Tag hervortreten und, Leib an Leib, mit den Feinden der Religion streiten; ihre Anstrengungen sind zu loben, vorausgesetzt daß sie nicht in der Kampflust der Soldaten die Gelehrigkeit der Gläubigen vergessen; ebenso ist Nichts ausgezeichneter, als eine wohlgeordnete Freiheit, von welcher nur zur Feststellung und Beförderung des Guten, der Gerechtigkeit und der Wahrheit Gebrauch gemacht wird; aber es gibt auch Nichts Beklagenswertheres als eine zügellose Freiheit, besonders, wenn die Zügellosigkeit von denen ausgeht, die als gehorsame Kinder der Kirche sich vor Allen in den Gränzen der Klugheit und Weisheit halten müssen. Die Freiheit der Presse hat, wenn sie nicht mißbraucht wird, wie jede andre wohlgeordnete Freiheit, ihre Vortheile; die jetzige Regierungsform, die Stimmung der Geister und unsre politische Vergangenheit erlauben es nicht, dieselbe ohne große Gefahr und ohne Verletzung der Grundgesetze des französischen Volks zu unterdrücken. Wir gestatten sie also in der ihr

zukommenden Sphäre mit den Bedingungen, die sie mäßigen, und den Gesetzen, die ihre Ueberschreitungen weise verhindern.

Aber als Hirten der Heerde Jesu Christi, als Inhaber der Macht der Apostel durch den Nachfolger Petri, liegt es uns ob, dem uns anvertrauten Theile der Heerde die Hinterlage der reinen Lehre und die Integrität der geistlichen Macht zu bewahren; als solche können und dürfen wir nicht zugeben, daß die Freiheit der Presse in ein fremdes Gebiet eindringe, sich in eine Regierung mische, welche über derselben steht, und sich eine Autorität über die Sachen Gottes und der Kirche anmaße, welche ihr nicht zusteht. Wir können und dürfen *) nicht leiden, daß sie sich unter dem Vorwande und selbst in der Absicht, die Kirche zu vertheidigen, in das Innere der Stadt Gottes einschleiche, dort Zwietracht säe, den Parteigeist nähre, Spaltungen erzeuge und sich zum großen Schaden der Seelen der Autorität zu bemächtigen suche. Dann wird sie desto gefährlicher, je mehr sie an ihre Nützlichkeit glaubt, desto verwerflicher, je mehr sie die Gabe Gottes gegen Gott selbst und gegen seine Kirche mißbraucht. Dieses nun, was in unsern Tagen geschehen ist, dieses ist es, was wir einem Theil der Presse vorwerfen können, die sich die katholische nennt. Wäre das die sogenannte katholische Presse, die auf alle Angelegenheiten der Kirche Jesu Christi angewandt wird, die sich ein Urtheil darüber erlaubt, ohne göttlichen Auftrag,

---

*) „Handelte es sich nur um unsere Person, so würden wir sehr gerne die Ursachen zu unsern Klagen vergessen haben. Aber es handelt sich um die Autorität, deren Bewahrer wir sind. Es ist uns nicht erlaubt, dieselbe unter unseren Händen zu Grunde gehen zu lassen. Die Schwächung der Autorität ist das Uebel, welches die Staaten unterwühlt: sollen wir zugeben, daß dieses Uebel sich auch der Kirche bemeistere? Nein, weder früher geleistete Dienste, noch die Kränkung alter Freundschaften, nichts kann unsere Stimme ersticken, wenn es sich um das Heil der Seelen und vielleicht um das Heil der Kirche unter uns handelt.

„Hätten wir die Eingebungen menschlicher Klugheit gehört, gewiß, wir würden heute den Akt nicht vollziehen, den unser Gewissen uns lange geboten hat! Allein wir haben in den Gefahren, welche man uns vorhielte, in den geheimen Verfolgungen, welche man uns in Aussicht stellte, einen Grund mehr erkannt, einzuschreiten. Jawohl! gäbe es in irgend einem Theile der Kirche Gottes eine Art geheimer oder ordnungswidriger Gewalt, welche nach ihrem Wohlgefallen den Bischöfen Freude oder Trauer, Glück oder Unglück bereiten könnte, so müßte man sich beeilen sie an's Licht zu ziehen, man müßte sich Mühe geben, sie zu zerstören. Allein wir wollen an die Wirklichkeit dieser Macht nicht glauben und wir werden denen, über welche wir uns beklagen, die Unbill nicht anthun, sie für so furchtbar zu halten".

Aus dem Begleitschreiben, welches der Erzbischof von Paris diesem Rundschreiben beigefügt hat.

bloß auf den profanen Grund hin, daß ein Journal unter der Herrschaft der Freiheit das Recht habe über Alles zu sprechen, über Alles seine Meinung zu sagen, wenn es nur die Landesgesetze nicht verletzt? Wir haben hier über dieses Recht vom politischen Standpunkte aus kein Urtheil zu fällen, und wenn wir es wollten, so wären wir doch außer Stande denjenigen Schriftstellern, die die Kirche nicht hören, für religiöse Angelegenheiten, Gränzen vorzuschreiben. Aber wir sagen allen denen, die sich zur katholischen, apostolischen, römischen Religion bekennen und die sich rühmen ihre treuen Kinder zu sein: Ihr seid in Bezug auf die Freiheit der Presse in schwerem Irrthum befangen, wenn ihr die Prärogative derselben auf das Reich Gottes und seine Kirche ausdehnen wollt. Denn dieses Reich ist nicht von dieser Welt und diese Welt mit Allem, was darin ist, hat Gott dem Streite der Menschen überliefert, weil sie die natürliche Domaine ihrer Vernunft ist. Aber die Kirche Jesu Christi gehört der übernatürlichen Welt an, sie ist ein für allemal auf göttliche Art gegründet worden, und kann nicht durch Revolutionen geändert oder erneuert werden; die Charte, welche sie regiert, das Evangelium, ist von Gott selbst gegeben, und sein Wort ist unveränderlich wie die Ewigkeit. Die Autorität, die an der Spitze ihrer Regierung steht, ist von Christus selbst eingesetzt worden. Alles ist daher in den Principien dieser Regierung göttlich und daher kömmt es auch nur denen zu, die von oben dazu beauftragt worden, sich damit zu befassen. Man muß dazu mit einem unauslöschbaren Charakter gezeichnet sein, den die Welt nicht geben kann. Ihr tragt nicht auf Eurer Stirn diesen Charakter der Bischöfe, Eure Hände sind nicht mit h. Oele gesalbt worden, sie sind nicht eingeweiht worden um das Heiligthum zu berühren. Habt also Acht, Unvorsichtige, daß ihr die Hände nicht an die Bundeslade legt, auch nicht in der guten Absicht sie zu stützen, wenn sie Euch erschüttert scheint; denn weil sie nicht vorbereitet sind zu diesem h. Amte, würden sie durch diesen profanirenden Akt vertrocknen und Eure Seelen mit!

Eine Verwirrung von Ideen liegt in dem Mißbrauche, den wir Eurer Wachsamkeit bezeichnen, l. B., und wir hoffen, daß die sonst achtungswerthen Schriftsteller, von denen wir sprechen wollen, ihr Unrecht einsehen und auf den Weg der treuen Kinder der Kirche zurückkehren, wenn man sie darauf aufmerksam macht. Diese Verwirrung hat sie verleitet die Freiheit, die nur für die Dinge der Welt paßt, auf die Dinge des Himmels auszudehnen. Sie haben das Vorrecht dieser ganz weltlichen Freiheit auf die Administration der Kirche, für welche sie nicht gemacht ist, angewandt,

und unter dem scheinbaren Vorwande, daß die Kirche an die Welt gränze und sich mit ihr in den gemischten Gegenständen vereinige, sind sie aus dem Vorhof in den Tempel, aus dem Tempel in das Heiligthum, aus dem Heiligthum in das Allerheiligste eingetreten. Sie sind eingetreten ohne Sendung, ohne Vorbereitung, ohne Weihe, mit dem Geiste und den Leidenschaften der Welt —, folglich konnten sie nur Verwirrung hineinbringen.

Dieses ist es, l. B., was unglücklicher Weise geschehen ist. Diese Lage begründet eine neue Gefahr, eine sehr große Gefahr für die Kirche, gegen welche sie zu schützen unsre Pflicht ist. Durch die Thätigkeit dieser unklugen Presse ist es gekommen, daß das Heiligthum gestört, daß die geistliche Autorität verkannt, oft compromittirt, daß der Klerus gespaltet worden ist. Die Gläubigen, welche dadurch Aergerniß genommen, zuweilen auch wankend geworden sind, haben mit Besorgniß gefragt, wo die Regierung der Kirche sei, und ihre Gegner, die sehr gut wissen, daß die Bischöfe zur Leitung der Kirche eingesetzt sind, und nicht glauben konnten, daß sich religiöse Schriftsteller ohne die Erlaubniß derselben, solche Freiheiten heraus nehmen würden, haben es überall gesagt, die Ideen der Skribenten seien auch die der Bischöfe. Deßhalb haben sie die Meinungen und Uebertreibungen, welche im Grunde nur das Eigenthum einiger Menschen sind, dem französischen Episcopat, der Kirche und der Religion zur Last gelegt und thun es noch alle Tage. Aus diesem Zustande der Dinge gehen traurige Folgen hervor m. l. B.; es wird hinreichen sie Euch blos zu bezeichnen.

Wenn ein Journal sich das Recht anmaßt, über Alles zu sprechen und über Alles in der Kirche zu entscheiden, so usurpirt es factisch deren Autorität, wenn es sich auch in die unterwürfigsten Formen hüllt und die ehrerbietigsten Worte vorhält, und dann ist die geistliche Macht nicht mehr dort, wo Jesus Christus sie niedergelegt hat, beim Papste und bei den Bischöfen, um die Kirche zu lehren und zu regieren.

Diese von der Hand Gottes selbst eingesetzte Gewalt wird verrückt und geht von den Bischöfen auf die Journalisten über! Nun aber sind die Journalisten im Allgemeinen Laien, einfache Gläubige ohne geheiligten Charakter und apostolische Sendung. Ihr Wort hat seine ganze Autorität von ihrem persönlichen Glauben, von ihrer individuellen Vernunft, von ihren Gefühlen, ihrer Meinung, und überdieß sind sie nicht durch eine besondre Erziehung für die Funktionen, die sie sich zulegen, und das h. Amt, welches sie sich anmaßen, vorbereitet worden.

Wir erkennen es an, daß mehre durch ihr Wissen, ihre Ta-

lente, ihren aufrichtigen Glauben und ihre Moralität achtungswerthe Männer sind. Wir haben ihnen nur das Eine vorzuwerfen, welches mehr aus einem Irrthum ihres Verstandes als ihres Willens hervorgeht, nämlich, daß sie eine falsche Stellung eingenommen haben und sich in dem Uebermaß ihres Eifers einbilden, daß sie besser und sicherer wirken könnten für das Wohl der Kirche als diejenigen, die Gott dazu berufen hat.

Es besteht also hier, m. l. B., eine Störung der von Gott in seiner Kirche eingesetzten Ordnung; denn er hat gewollt, daß die Bischöfe unter der Autorität des Stellvertreters Jesu Christi, und nicht die einfachen Gläubigen, die Kirche lehren und regieren sollen. Den Aposteln und ihren Nachfolgern ist gesagt worden: *Ite et docete omnes gentes*, sie hat er angehaucht aus seinem göttlichen Munde, als er ihnen ihre Sendung gab; ihnen sandte er am h. Pfingstfeste den h. Geist, um sie zu erleuchten mit dem Lichte des Himmels und sie zu bekleiden mit der Kraft von Oben. Sich unter einem Vorwande, welchen Namen er auch haben möge, an ihren Platz stellen, das heißt gegen das Wort Gottes und die göttliche Einrichtung seiner Kirche, gegen den Gebrauch aller Zeiten und Orte handeln; daß heißt von der von Gott eingesetzten Autorität an den Privatverstand, an das individuelle Urtheil appelliren; daß heißt zum Protestantismus übergehen, indem man den Unterschied zwischen Hirten und einfachen Gläubigen aufhebt, und wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten doch durch die That behauptet, daß Jedem, der sich durch die Gnade Gottes erleuchtet und vom h. Geist inspirirt glaubt, die Preßfreiheit das Recht gebe, in der Kirche zu lehren und sie zu leiten.

Niemals hat diese Unordnung so weit um sich gegriffen. Sehen wir nicht alle Tage unter unsern Augen Schriftsteller ohne Erfahrung und Ernst in souveräner Anmaßung (souverainement) über Alles aburtheilen, sich in Allem vordrängen, mit Autorität erklären, was zu thun oder zu lassen sei, und ihre Meinungen in ihren Tagesblättern als Gesetze und Orakel proklamiren? Sie haben die Anmaßung, Alles, was sie durchsetzen wollen, als beschlossen oder gar als schon ausgeführt anzukündigen, damit sich eine erkünstelte öffentliche Meinung in ihrem Sinne bilde, und damit sie durch den Zauber der Oeffentlichkeit und eine Art fait accompli diejenigen fortreißen, denen es allein obliegt, die Kirche zu regieren. Wehe den Bischöfen die gegen die Beschlüsse des Journals reklamiren oder denselben zuwider handeln! Es wird früh oder spät Gelegenheit finden, sie nach seiner Art zu strafen. Es lauert ihnen auf, bewacht jedes ihrer Worte, um ihnen Schlingen zu legen und sie auf irgend eine Weise bei dem h. Stuhle

zu compromittiren, für dessen ausschließlichen Vertheidiger es sich erklärt in der Hoffnung sich dadurch ungestraft in seiner Kühnheit zu befestigen. Es wird sogar soweit in der Unverschämtheit gehen, ihren Glauben und ihre Lehre zu verdächtigen, und ihnen ein Glaubensbekenntniß abzufordern. Unter dem Schutze der Ehrfurchts- und Unterwürfigkeits-Betheurungen gegen den Papst wird es glauben, sich gegen diejenigen erheben zu dürfen, die der Papst selbst zur unmittelbaren Ueberwachung jeder Auflehnung in den Diözesen eingesetzt hat; gegen diejenigen, die der Stellvertreter Jesu Christi, seine Brüder nennt, die seine Söhne sind, die ihm mit ganzer Liebe zugethan sind, und die seinen Ruhm mit dem Ruhm der Kirche vermischen. Dadurch, daß das Journal, wenn auch nicht öffentlich, doch zum Wenigsten auf eine verborgene, tückische Weise die den Bischöfen schuldige Ehrfurcht ablegt, schwächt und untergräbt es ihre Autorität, legt ihnen Hindernisse in den Weg, stört die Hierarchie, es löſ't die Bande der Disciplin durch Aufreizung der Untergebenen gegen ihre Vorgesetzten, indem es die Geistlichen zu einer Kritik der Handlungen des Ordinariats und dadurch zum Ungehorsam in gewissen Fällen, über die sie sich zum Richter aufwerfen, veranlaßt oder es verleitet sie, demselben die Macht der Unthätigkeit entgegenzusetzen, die letzte Zuflucht des bösen Willens, der es nicht wagt offnen Widerstand zu leisten, der aber die Maaßnahmen der Autorität paralysirt, indem er ihr seine Unterstützung verweigert.

So untergraben diese Schriftsteller ohne eine Ahnung von der Größe des Uebels zu haben, welches sie anrichten, die von Gott selbst eingesetzte Obrigkeit, so treiben sie zur Unabhängigkeit, provociren die Anarchie, entzweien die Heerde Jesu Christi und säen das Unkraut auf den Acker des Familienvaters. Die Bischöfe sprechen ihnen zu, mehr Mäßigung in ihren Discussionen, mehr Liebe in ihrer Polemik zu zeigen, sie fordern sie auf zu größerer Bescheidenheit in ihrer Sprache; weniger Bitterkeit, weniger Ironie, weniger Persönlichkeiten in ihre Artikel einfließen zu lassen, wie es sich für christliche Schriftsteller ziemt, aber sie achten nicht im mindesten auf diese väterlichen Ermahnungen. Wir selbst haben mehrmals diese Erfahrung gemacht.

Das Uebel, m. l. B., welches wir Euch bezeichnen, ist die Folge eines allgemeinern Uebels, welches an unserer modernen Gesellschaft nagt, und welches sie schon sehr erschüttert und geschwächt hat. Man kann nicht verkennen, daß die jetzige Civilisation zum großen Theil vom Evangelium nicht ausgeht. Es ist klar, daß das politische Leben durch seine Dogmen aufgeklärt, durch seine Disciplin gebildet und gesittigt worden ist, und daß

alle ihre Institutionen von seinem Geiste durchdrungen sind. Weil die moderne Welt ihrem Ursprunge, ihrer Erziehung und Entwickelung nach christlich war, fand sich die Kirche selbst durch die Gewalt der Dinge betheiligt an der Regierung der modernen Welt und ihrer Staaten. Die religiöse Revolution des 16. Jahrhunderts, welche die Reformation genannt wird, hat angefangen diese Vereinigung zu zerbrechen. Die Welt wollte erst an der Seite der Kirche leben, dann ohne dieselbe; und da ihr dieser Versuch nicht geglückt ist, weil ein Staat eben so wenig ohne Religion leben kann, wie ein Körper ohne Seele, so hat sie gesucht, sich so ferne als möglich von der Kirche zu halten und somit ihren Einfluß auf die Völker zu schmälern. Die laikale Partei (L'élément laïque) ist, wie man heut zu Tage sagt, in den Kampf getreten gegen die klerikale Partei, um derselben sogar die Regierung und die Leitung der Seelen zu nehmen. Wehe uns, wenn wir sie dieses Reich usurpiren und sich dieser Leitung, die nur der Kirche zukommt, bemächtigen ließen!

M. l. B. So sehr wir die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt achten, ebenso und noch mehr proklamiren und vertheidigen wir die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt. Je mehr wir die Regierungen dieser Welt ehren, die eingesetzt sind zur Handhabung der Gerechtigkeit und zur Aufrechthaltung der Ordnung unter den Völkern, welche auch ihre Formen und Verfassungen sein mögen, desto mehr verlangen wir auch, daß man das göttliche Regiment achte, welches die Kirche ist mit ihrer göttlichen Verfassung, mit ihren durch die Zeit geheiligten Ueberlieferungen, mit ihrer h. Hierarchie und vorzüglich mit ihrer unfehlbaren Autorität, den Völkern die ewige Wahrheit zu lehren und sie auf den Weg des Heils zu führen. Deshalb können wir den Eingriff der Laien in das Lehramt der Kirche und ihre Regierung, unter welcher Form er auch sich zeigen und so gut der Wille sein möge sie zu vertheidigen, nicht dulden.

Aber nicht allein die Laien, welche in der religiösen Presse als Schriftsteller auftreten, haben sich dieser Usurpation schuldig gemacht. Es giebt deren andere, die noch gefährlicher sind, weil sie aus den Reihen der Geistlichen selbst hervorgehen. Diese streben mit nicht geringerer Ausdauer und Anstrengung, sich der Regierung der Kirche und des Lehramts zu bemächtigen. Sie verfolgen ebenfalls durch die Journale geschickt ihren Zweck. Wer weiß es nicht, m. l. B., daß die geheiligte Autorität der Kirche jeden Tag angegriffen und verletzt wird von gewissen Priestern, die von sich selbst voll sind, die Liebhaber der Herrschaft und

Feinde des Friedens und der Liebe sind, und so die Seele ihrer obersten Hirten mit Bitterkeit erfüllen.

Woher die Anmaßung, die sie verleitet, sich als beauftragt mit der Sorge für die Kirchen anzusehen, und die ihnen oft in ihren Schriften eine Sprache eingiebt, die nur dem Papste zukommt, wenn er sich an die katholische Welt wendet, oder dem Bischofe, wenn er zu seiner Heerde spricht?

Tief betrübt Euch wie uns, ihr strafbares und verwegenes Unternehmen, Euch treue Priester, die Ihr Euren Ruhm darin setzt, unter der Leitung derjenigen zu arbeiten, die der h. Geist zur Regierung seiner Kirche eingesetzt hat. Wenn Euch Gott Talente gegeben hat, wenn er will, daß Ihr dieselben zur Vertheidigung seiner Religion braucht, vergeßt niemals, daß Ihr ihm nicht nothwendig seid, daß er Eure Arbeiten nur dann segnet, wenn sie auch gesegnet werden von Euren Bischöfen.

Was sagen alle diese Schriftsteller, Priester oder Laien, die kämpfen wollen ohne die Stimmen ihres Obern zu hören? Sie sagen, daß sie gewaffnet sind zur Vertheidigung der Kirche. Die Kirche wird am Besten vertheidigt, wenn ihre göttliche Einsetzung, ihr geheiligter Charakter, der Geist ihres Priesterthums und die Ordnung ihrer Hierarchie unverletzt erhalten werden. Sie ist stark wie eine zur Schlacht aufgestellte Armee, aber nur unter der Bedingung, daß Ordnung und Disciplin in ihren Reihen herrscht. Was wäre es für eine Armee, worin jeder Streiter seine eigenen Ideen angeben und befolgen, seine Pläne vorlegen und ausführen wollte? Die Verwirrung würde unfehlbar die Niederlage herbeiführen. O! bemüht Euch vor Allem die Kirche durch Eure Gelehrigkeit und Unterwürfigkeit zu vertheidigen. Die Hand, welche sie gegründet hat, wird sie auch zu schätzen wissen. Sie bedarf zu ihrer Rettung nicht des Beistandes der Welt und der Weltkinder, wären sie auch ihre treuen Kinder. Sie nimmt gern ihre Huldigungen an, läßt ihrem guten Willen Gerechtigkeit widerfahren und verschmäht ihre Mithülfe nicht, aber sie will, daß sie an ihrem Platze, in der ihnen bezeichneten Stellung bleiben, wie es einfachen Soldaten Jesu Christi, die auf seinen Ruf kommen und unter seinen Befehlen kämpfen, geziemt. Im andern Falle rufen sie nur Verwirrung hervor und ihr feuriger aber unüberlegter Muth könnte seine Sache und ihren Sieg compromittiren.

Die Usurpation der geistlichen Autorität durch den Journalismus hat noch einen andern Uebelstand zur Folge, m. l. B.; es ist der Mangel an Ehrfurcht gegen die Bischöfe, denen Gott die Leitung seiner Kirche übertragen hat. Es ist ganz natürlich,

daß man diejenigen wenig achtet, an deren Stelle man sich nicht öffentlich, das wäre ungeschickt, sondern durch die Anmaßung des Lehramts und der Autorität stellt, was alle Tage geschieht. Man macht zwar den Bischöfen alle möglichen Ehrenbezeugungen, Zeichen der Hochachtung und der Unterwürfigkeit, man erklärt, denselben in allen religiösen Dingen gehorchen zu wollen, man legt seine Wünsche zu ihren Füßen und bittet sie mit frommer Geberde um ihren Segen, aber in der Wirklichkeit nimmt man die Feder des Journals, um über geistliche Angelegenheit zu verhandeln „man treibt die Anmaßung so weit, wie das Konzil zu Paris von 1849 sagt, daß man wie in letzter Instanz beschließt, was in der Regierung der Kirche zu thun, anzuordnen, anzuneh- oder zu verwerfen ist; man bezeichnet es mit Sicherheit nnd scheint es sogar den Bischöfen vorschreiben zu wollen, denen allein der Herr die Sorge für die Heerde anvertraut hat."

Wir können zum Schlusse nichts Besseres thun als diesen Schriftstellern, sowohl den Geistlichen als den Laien, das andere Dekret desselben Konziliums vor die Augen zu halten, worin die Rechte der bischöflichen Autorität und die denselben schuldige Achtung so gut gezeichnet worden sind.

„So wie Jesus Christus die Einheit der allgemeinen Kirche an den Stuhl und die Autorität Petri und seiner Nachfolger geknüpft hat, so ruht die Einheit jeder Diözese, durch die Einrichtungen Jesu Christi, bei ihrem Bischofe. Deshalb sagt der Apostel Paulus, daß der h. Geist die Bischöfe zur Regierung der Kirche Gottes eingesetzt habe. Die Denkmale der ununterbrochenen Ueberlieferung der katholischen Kirche proklamiren diese göttliche Einrichtung. Der h. Ignaz, Schüler der Apostel, sagt in seinem Briefe an die Einwohner von Smyrna Folgendes:

„„Ehret Gott als den Urheber und Herrn aller Dinge und Euren Bischof als den Fürsten der Priester und das Bild Gottes. Das Bild Gottes als Fürst der Kirche, das Bild Jesu Christi durch sein Priesterthum. Unter Allem, was da ist, gibt es Nichts was über Gott stände, ihm gleich wäre; aber so gibt es auch in der Kirche Nichts Größeres als der Bischof, der zum Heile Aller Gott geweiht worden ist. Derjenige, der seinen Bischof ehrt, den wird Gott ehren, und derjenige, der ihn schmäht, der wird von Gott gestraft werden.""

„Der h. Cyprian sagt ebenfalls: „„Die Ursache der Schismen und Ketzereien, die sich erhoben haben und noch erheben, liegt darin, daß der Bischof, der einzige Vorsteher seiner Kirche, von der stolzen Anmaßung einiger verkannt wird, und daß dieser Mann,

den zu ehren sich Gott selbst herabläßt, von andern Menschen verachtet wird. Wisset, daß der Bischof in der Kirche ist, und die Kirche im Bischofe, und wenn Jemand nicht mit seinem Bischofe ist, so ist er nicht in der Kirche.""

„Das h. Konzilium von Trient erklärt, indem es von dieser göttlichen Autorität der Bischöfe spricht: daß die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel über den anderen in der Kirche eingesetzten Stufen stehen, den Hauptheil der hierarchischen Ordnung ausmachen, und vom h. Geiste, wie der Apostel Paulus sagt, zur Leitung der Kirche Gottes eingesetzt sind."

In diesen Worten, m. l. B., hört Ihr die Stimme der Jahrhunderte, diese Ansichten sind die der ganzen Kirche. Warum werden sie in diesen Tagen so oft vergessen? Ach! lediglich aus diesem Vergessen gehen alle die Uebel hervor, von denen wir bisher gesprochen. Es ist uns sehr schmerzlich gewesen, sie offen zu legen. Aber man muß den Muth haben die Wunde zu untersuchen, um die Heilung zu beginnen. Dies ist es, was die Väter des letzten Konzils zu Paris wohl begriffen haben. Sie haben dem Uebel den Beschluß, welchen wir Euch heute verkündigen, entgegengesetzt. Man kann nicht sagen, daß es seit ihrer Trennung abgenommen habe, im Gegentheil, es hat sich verschlimmert. Wir waren Zeugen seines unaufhaltsamen Fortschreitens und konnten den Nothschrei nicht länger in unser Herz verschließen.

Wir durften auch nicht länger zögern, den Beschluß in unserer Diözese zur Ausführung zu bringen.

Aus diesen Gründen und nach Anrufung des Namen Gottes haben wir beschlossen und beschließen, was folgt:

Art. I. Der Beschluß des Konziliums zu Paris von 1849 in Bezug auf die Schriftsteller, die geistliche Angelegenheiten verhandeln, den wir heute promulgiren, ist und bleibt verpflichtend für alle Gläubigen, Priester und Laien unserer Diözese.

Art. II. Wir bestätigen in allen Attributen die Commission zur Untersuchung der Bücher, die von unserm ehrwürdigen Vorgänger eingesetzt und von uns reconstituirt worden ist.

Art. III. Jeder geistliche Schriftsteller unter unserer Jurisdiction, der ein Buch oder eine Schrift veröffentlicht, worin er eine Glaubenslehre aufstellt oder über andere im genannten Dekrete mit einbegriffene Gegenstände handelt, ohne es unserer Commission vorgelegt zu haben, wird nach Verschiedenheit des Falles und seines Ranges in der Hierarchie entweder einen stillen oder öffentlichen Verweis erhalten oder mit den

Kirchenstrafen belegt werden, es sei denn, daß er von uns eine besondere Dispens erhalten habe.

Art. IV. Wenn Jemand in schon approbirten Büchern oder Schriften tadelnswerthe Stellen findet, die der Aufmerksamkeit oder der Censur der Commission entgangen sein könnten, so legen wir ihm auf, um die Rechte des Ordinariats zu wahren und wie es die der Obrigkeit schuldige Achtung erfordert, uns und nicht dem Publikum dieselben zu bezeichnen, damit wir, wenn es nöthig ist, eine neue Prüfung und eine strengere Correktur anstellen können.

Art. V. Den Schriftstellern weltlichen Standes wird aufgegeben, sich bei der Veröffentlichung von Schriften über geistliche Angelegenheiten nach den Vorschriften des genannten Dekrets in Bezug auf die der Autorität des Ordinariats schuldige Achtung und Unterwürfigkeit zu richten.

Art. VI. Wenn sie dieser Autorität die Achtung und Unterwürfigkeit verweigern, werden sie nach vorhergegangener Ermahnung mit den kanonischen Strafen belegt werden.

Art. VII. Wir empfehlen vorzüglich den Gläubigen an, es nicht zu vergessen, daß sie, nach den Worten des Dekrets selbst, nicht in periodischen oder nicht periodischen Privatschriften, sondern nur in den Handlungen, den Dokumenten und authentischen Beschlüssen des h. Stuhles und der Bischöfe, den Geist, die Lehre und die Leitung der Kirche erkennen werden.

Dieser Hirtenbrief soll am ersten Sonntage nach dem Empfange in allen Pfarrkirchen unserer Diözese von der Kanzel herab bei der Predigt vorgelesen werden.

Gegeben zu Paris u. s. w. 24. August 1850.

Maria Dominicus August,
Erzbischof von Paris.

Rundschreiben
des Herrn Erzbischofs von Paris
zur Erklärung und Durchführung des Dekretes des Konziliums von Paris in Betreff der Theilnahme der Geistlichkeit an politischen Angelegenheiten.

Wir, Maria Dominicus August Sibour, durch die Barmherzigkeit Gottes und die Gnade des h. apostolischen Stuhles Erzbischof von Paris,

den Geistlichen unserer Diözese Gruß und Segen in Unserm Herrn Jesu Christo.

Seit sechzig Jahren, sehr geliebte Mitarbeiter, ist die Gesellschaft bis in ihre Grundfesten erschüttert. Man möchte sagen, die Erde habe unter ihr gebebt; sie klafft unaufhörlich in mitten furchtbarer Stöße, welche nach kurzen Zwischenräumen auf einander folgen, und obgleich sie unaufhörlich dahin strebt, sich auf ihren Grundlagen wieder zu befestigen, so ist es ihr doch nicht gelungen; sie ist fortwährend außer Stande den Ruhepunkt wieder zu finden. Oder um ein anderes Bild zu gebrauchen, welches unsere traurige Lage vielleicht noch besser bezeichnet: Europa gleicht einem Schiffe, welches in ein stürmisches Meer hinausgeworfen, und ohne Steuermann, ohne Kompaß, der Wuth der Fluten preisgegeben ist, welches in der dichtesten Finsterniß, fast dem Zufalle überlassen, durch Klippen auf einen unbekannten Punkt hingetrieben wird, wo es Errettung und Ruhe zu finden hofft. Es war ganz natürlich, daß die Kirche den Rückschlag dieser Erschütterungen empfinden mußte. Man hat gesehen, daß das geheimnißvolle Fahrzeug, dem unser ewiges Loos anvertraut ist, oft von den Stürmen ergriffen und den größten Gefahren ausgesetzt worden und gleichsam von eben denselben Fluten verschlungen war, welche die ganze Gesellschaft in den Abgrund zu verschlingen schiene. Wäre es möglich, es wäre mehr als einmal zu Grunde gegangen, allein das Schifflein, in welchem Jesus in Mitten des Sturmes zu schlafen scheint, kann nicht untergehen; denn derjenige, welcher zu schlummern scheint, ist der Herr der Elemente und gebietet dem Sturme wann er will.

Indessen hat die jüngste Revolution, welche Frankreich so gewaltig erschüttert hat, die Kirche daselbst nicht berührt. Sie konnte, wie von einem sicheren Hafen aus, die wüthenden Fluthen betrachten, welche Alles zu verschlingen drohten, was den Stolz unserer modernen Civilisation ausmacht. Man hat sie, in Mitten des politischen Umsturzes und zur größten Verwunderung der Welt, nicht blos ruhig und heiter und unabhängig, sondern man hat sie sogar geachtet und mit Huldigungen von einem großen Volke umgeben gesehen, welches von seinem Siege trunken war. O dieses war ein herrlicher Augenblick für die Kirche!

Aber meine v. g. M., sind wir am Ende dieser Prüfungen? Die Elemente der Zwietracht, welche die Welt beherrschen, werden sie nicht neue Stürme erzeugen? Und wird die Kirche, wie jüngst, geehrt und siegreich daraus hervorgehen?

Wir können s. g. M. uns eines ungünstigen Vorgefühls nicht erwehren; und dieses Mal erschreckt uns die Zukunft mehr in unserer Eigenschaft als Bischof, denn als Bürger.

Im Hinblicke auf die Drangsale, welche im Begriffe waren, über Jerusalem hereinzubrechen, hatte Jesus gewünscht, alle seine Kinder aus der heiligen Stadt um sich, und unter seiner schützenden Liebe zu versammeln, wie die Henne ihre Küchlein unter ihren Flügeln versammelt, wenn sie den Sturm oder die Gefahr kommen sieht.

Nach dem Beispiele unsers göttlichen Meisters, dessen Stellvertreter wir bei Euch sind, s. g. M., empfinden wir dasselbe Bedürfniß im Hinblick auf eine so höchst unsichere Zukunft, und auch wir wollen alle unsere Söhne, welche dem Priesterstande angehören, um uns versammeln, um ihnen öffentlich, mit der Stimme unserer besorgten Liebe weise Rathschläge zuzurufen, welche geeignet sind, ihnen in Mitte der Gefahren als Leitstern zu dienen.

Aber wo soll man solche weise Rathschläge, die unter solchen Umständen so nothwendig sind, herholen? Wo soll man die Verhaltungsregeln für so schwere Zeiten finden? Wir müßten fürchten uns selbst zu täuschen, wenn wir sie aus unserm eignen Geiste schöpfen wollten. Aber wo denn sollen wir sie hernehmen?

Gott ist wunderbar in den Anordnungen seiner Weisheit. O, m. l. M., es ist das nicht ohne ein Zeichen seiner Vorhersehung und Erbarmung geschehen, daß er uns vielleicht am Vorabende schwerer Prüfungen einen Augenblick zum Ausruhen gestattet hat, um das zu thun, was seit Jahrhunderten nicht mehr geschehen war, indem das Konzil von Paris zusammen berufen wurde. Mit dem Beistande desjenigen, welcher versprochen hat,

bei seinen Aposteln und ihren Nachfolgern bis zum Ende der Tage zu sein, haben die Väter des Konzils hier drei Dekrete erlassen, welche der Weisheit von oben entsprungen, deren Quelle Gott allein ist. Wir finden darin Alles, was uns die Weisheit nur an die Hand geben oder vorschreiben kann, um die Gefahren zu beschwören, welche uns drohen.

Das Konzil, indem es uns Bischöfen und Priestern unser Verhalten vorschreibt, welches wir mit strenger Gewissenhaftigkeit unter den politischen Partheien zu befolgen haben, zeigt uns, wie wir in den Augen der Völker als Männer erscheinen können, welche ihres heiligen Standes würdig, welche immer auf der Höhe ihrer Sendung stehen, und somit stets von Allen Parteien als Männer der Versöhnung und des Friedens geachtet, wenn auch nicht von Allen geliebt werden.

Das Konzil, indem es die Irrthümer bezeichnet, welche die Grundlagen der Gerechtigkeit und der Liebe erschüttern, zeigt uns, wo die Quelle aller derjenigen Uebel ist, welche in diesem Augenblicke die Gesellschaft drücken. Es lehrt uns, daß dieselbe auf keine andere Weise Festigkeit und Bestand wieder gewinnen könne, als wenn die menschlichen Auctoritäten, welche sie leiten, in der Zukunft mit fester und unpartheiischer Hand, die göttliche Wage hoch halten, welche die Rechte wie die Pflichten, und für die Reichen, wie für die Armen gleichmäßig abwägt.

Indem das Konzil gewisse Verläumdungen zurückweiset, welche in unsern Tagen gegen die Kirche Gottes ausgebreitet worden sind, indem man sie beschuldigte, sie widersetze sich Allem, was das Loos der Unglücklichen verbessern könne, versöhnt dasselbe uns mit jenen großen und edelmüthigen Seelen, welche dies Leiden ihrer Brüder mit empfinden und es bezeichnet uns zugleich den Weg, den wir zu gehen haben, wenn wir wollen, daß diese Menge, welche so oft und so zärtlich von dem Sohne Gottes gesegnet worden, zur Ehre unseres Amtes und zum Heile der Völker uns bis in die Wüste folgen soll, wie sie unserem göttlichen Heilande gefolgt ist.

Heute, sehr geliebte Mitarbeiter, werden wir uns darauf beschränken, die Vorschriften zu entwickeln, welche das Konzil von Paris den Priestern, in Beziehung auf ihr Verhalten in der Politik, vornehmlich zur Zeit der Empörung, gegeben hat, und wir werden Ihnen Alles sagen, was aus dem Geiste dieses Dekretes hervorgeht, um das Verständniß desselben, so weit es möglich ist, zu vervollständigen, und Ihnen so den ganzen Inhalt desselben zur Kenntniß zu bringen.

Dekret
über das Verhalten der Geistlichkeit in politischen Dingen.

„Jedermann weiß, wie wichtig es für das Heil der Seelen ist, daß die Geistlichen stets sorgfältig darauf achten, in politischen Dingen sich so zu verhalten, wie es für ihren priesterlichen Charakter und für den Zweck ihrer Sendung angemessen ist. Der Geist, durch welchen die Kirche sich in Mitte der häufigen Veränderungen, welche in den menschlichen Dingen stattfinden, regieren läßt, ist uns klar bezeichnet in der Konstitution Sollicitudo ecclesiarum, von Gregor XVI. glückl. Andenkens d. d. 5. August 1831. Der Papst erklärt darin einfach, daß der h. Stuhl in Mitte der Umwälzungen unter den Völkern und Staaten, sich nicht durch den Parteigeist fortreißen lasse, sondern daß er, indem er nur das suche, was die Sache Jesu Christi sei, nichts als den letzten Zweck seiner Rathschläge vor Augen habe, als das, was die Völker am leichtesten zur geistigen und ewigen Seligkeit hinführen könne, und daß menschliche Rücksichten ihn nie bestimmen, die Sache der Kirche preiszugeben.

„Geleitet durch denselben Geist und indem wir in den Fußstapfen der Kirche einherschreiten, ermahnen wir alle Priester angelegentlich, besonders aber diejenigen, welche die Funktionen des h. Dienstes ausüben, sich weise von den verschiedenen Parteien zurückzuhalten, und sich niemals durch die Schwierigkeit der Zeit und die politischen Revolutionen, von der Sorge für das Heil der Seelen abwendig machen zu lassen.

„Hüten wir uns als Verwalter der Geheimnisse Gottes uns in die weltlichen Angelegenheiten einzumischen, damit wir unser heiliges Amt keinem Tadel aussetzen und demselben keine Hindernisse bereiten. Keiner von uns soll je die Politik in die Verkündigung des Wortes Gottes einmischen. Wir wollen ohne Unterschied alle diejenigen zu der Theilnahme an den Sakramenten zulassen, welche sich darum melden, ihre politischen Ansichten mögen sein, welche sie wollen, vorausgesetzt, daß sie mit den Lehren der katholischen Kirche nicht im Widerspruche sind,, und daß jene das Verlangen und den Willen haben, ein rechtschaffenes Leben zu führen. Der Priester, als Gesandter Gottes, soll wissen, daß er für Alle da ist, und daß er Allen, wie ein Vater seinen Kindern, voll Güte und Sanftmuth entgegen kommen soll. Im Uebrigen sollen die Priester, und ganz besonders diejenigen, welche mit der Seelsorge betraut sind, in den schwierigen Fällen,

welche ihnen vorkommen können, von ihrem Bischofe Verhaltungsregeln einholen, oder diejenigen mit Ehrerbietung befolgen, welche er ihnen schon gegeben hat."

Der heilige Stuhl und das Konzil von Paris haben also, um ihre Vorschriften und ihre Rathschläge zu begründen, unsere Aufmerksamkeit vor Allem auf den Charakter der Sendung hinrichten wollen, welche der Kirche gegeben worden. Wir wollen diesen vorgezeichneten Weg einschlagen, und zuvörderst diesen Lehrpunkt der katholischen Kirche in's Licht setzen.

I.

Ihr wisset es, sehr geliebte Mitarbeiter, daß unter den Gesellschaften, welche sich auf Erden gebildet haben, nur Eine wahrhaft beständig und dauerhaft, daß nur Eine erhaben über den Wechsel der Zeit und des Raumes, nur Eine stets voll Leben ist, was ihre Gegner auch sagen mögen, daß nur Eine stets in Jugend strahlt, nachdem sie vor Jahrhunderten gestiftet worden: und dieses ist die Kirche, welche Jesus Christus gestiftet hat, und welche er mit seiner göttlichen Hand beschützt. Alles, was um sie her ist, bewegt sich, und geht vorüber. Die Völker, die Throne und die Reiche, die Formen der Regierungen, alle bürgerlichen und politischen Institutionen verschwinden und werden von dem Strome der Zeit oder von dem Unglückssterne der Kriege oder von den Stürmen der Revolutionen fortgetragen. Sie steht unerschütterlich auf dem Felsen, sie sieht die Wogen von Menschen und Dingen zu ihren Füßen brechen, ohne daß ihre Verfassung, ihre Autorität und ihre Größe nur im mindesten dadurch berührt würden.

Was sie bisher gesehen hat, wird sie bis an's Ende der Zeiten sehen. Sie wird immer sehen, wie die Welt von Zeit zu Zeit und oft fast ohne Unterbrechung durch politische Erschütterungen zerrüttet wird, und wie eine Revolution die andere treibt. Warum dieses? Weil, wie die sinnliche Welt mit ihren Erscheinungen dem Streite der menschlichen Wissenschaft überlassen worden, so ist die moralische Welt an ihrem Theile mit ihren Interessen den Unbeständigkeiten des menschlichen Herzens, d. h. dem Spiele aller seiner Leidenschaften preisgegeben worden. Nun sind aber leider diese Leidenschaften, welche die Bewegungen unter den Völkern hervorrufen, weit davon entfernt, zu erlöschen! Im Gegentheil, sie scheinen täglich größer zu werden, und sich mehr zu entzünden. Der Wille des Menschen, seiner Natur nach so veränderlich, und stolzer als je auf seine Freiheit, erkennt nicht

mehr oder will nicht mehr die Prinzipien anerkennen, durch welche seine Handlungen regulirt werden könnten. Er wirft das Joch eines jeden Gesetzes ab, und da er den Gehorsam als eine Schande oder eine Schwäche betrachtet, so hat er nur noch Kraft für die Unordnung und für die Anarchie. Daher diese entsetzlichen Stürme der Leidenschaften, daher diese Verwirrungen in der Gesellschaft, daher der Umsturz der Reiche.

Aber wie kömmt es, daß die Kirche, welche einer Art göttlicher Unveränderlichkeit sich erfreut, in Mitte dieser Ruinen, von denen die eine auf die andere stürzt, immer stehen und immer dieselbe bleibt?

II.

Die Kirche, sehr geliebte Mitarbeiter, ist in Mitte so vieler Erschütterungen unerschütterlich, weil sie eine Tochter des Himmels ist, ohne daß sie jedoch der Erde fremd wäre, und indem sie in jenen Sphären lebt, welche an die göttlichen Dinge gränzen, so beherrscht sie von dort aus die rein menschlichen Gesellschaften, in denen sich jene Katastrophen zutragen, deren Geräusch und Bewegung nicht bis zu ihr hinaufreichen. Gleich jenen Bergen, welche ihre Gipfel über die Wolken und über das Gebiet der Gewitter hinaus erheben, findet sie Ruhe und Heiterkeit in ihrer eigenen Erhöhung. Ihr göttlicher Stifter, indem er sie in die Welt sandte, um derselben das Leben und die Hoffnung zu gewähren, hat sie auf eine solche Höhe emporgehoben, von welcher herab ihr die Menschen und die Dinge in einem ganz andern Lichte als uns armen und schwachen Sterblichen erscheinen. Da wir auf dieser Erde nur einen niedrigen Standpunkt, und somit einen beschränkten Gesichtskreis haben, so mühen wir uns hienieden in Kämpfen um Interessen ab, welche oft sehr beklagenswerth sind, um vergängliche Güter und um die Befriedigung von eiteln und nichtigen Wünschen. Wir legen unsern politischen Formen, unsern Einrichtungen von Einem Tage, eine so große Bedeutung bei, daß wir unser ganzes Leben daran setzen, um ein Ding herzustellen, oder es zu reklamiren, was sogleich wieder zu Grunde geht, gerade als wäre unsere ewige Glückseligkeit davon abhängig.

Aber alle diese politischen Formen, um die wir uns so angelegentlich bekümmern, und welche ohne Zweifel ihren relativen Werth und ihre Güte haben, haben nur insofern eine Interesse für die Kirche als sie dem Gehorsam, welchen wir Gott und seinen heiligen Gesetzen schuldig sind, förderlich oder nachtheilig sind. Sie weiß

übrigens, daß selbst das zeitliche Glück der Völker, der Friede und der Wohlstand nicht nothwendig damit zusammenhängen; daß auch die guten Gesetze, wie die guten Sitten, daß die Sicherheit der Familie und die Eintracht der Bürger nicht nothwendig dadurch bedingt sind; daß das Elend und die Revolution, daß die Unterdrückung und die Tyrannei, unter allen politischen Systemen und allen Regierungsformen möglich sind; daß das Christenthum vermittelst seiner göttlichen Einwirkung, und zumal durch den praktischen Einfluß seiner Lehre, allein es vermag, mit der Zeit das Loos der arbeitenden Klassen zu verbessern, und einem Volke alle ehrbaren Freiheiten und alle nur wünschenswerthen Garantieen des Glückes zu gewähren. Daher kümmert sie sich um die politischen Vorurtheile nicht, und wir wiederholen es, die verschiedenen Staatsformen haben für sie nur ein Interesse, in sofern sie sich auf die Religion und ihre Ausübung beziehen.

Wir betheuern es Euch daher im Namen Gottes, geliebte Mitarbeiter: nein, die Kirche Jesu Christi ist nicht zu Gunsten dieser oder jener Regierungsform eingesetzt worden. Ist es nicht so, so sage man uns: mit welcher besonderen Regierungsform, mit Ausschluß aller andern, ist sie von ihrem göttlichen Stifter verbunden worden? Diese Kirche, als sie aus dem geheiligten Herzen Jesu Christi hervorging, und sich von der Höhe des Kalvarienberges über die ganze Erde ausbreitete, sollte sie mit dem lebenspendenden Blicke ihres himmlischen Bräutigams, keine anderen Staats-Gesellschaften anerkennen als diejenigen, welche nach einem vorher entworfenen und ausschließlichen politischen Systeme eingerichtet wären? Oder sollte sie nicht vielmehr, indem sie sich von einem Ende der sittlichen Welt zum andern, mit jener Kraft und Milde, wie die göttliche Weisheit, deren Bild sie auf Erden ist, ausbreitete, sollte sie nicht die ganze Menschheit umarmen, um sie an ihr mütterliches Herz zu drücken? War das nicht ihre Mission, alle Völker mit ihren verschiedenen Lebensweisen, mit ihren Gesetzen und Einrichtungen zu sich zu rufen, um sie alle durch die Macht ihres Ansehens, durch die Majestät ihrer Verfassung, durch die Universalität ihres Unterrichts und durch die Fruchtbarkeit ihrer Liebe zur Einheit des Glaubens hinzuführen?

Die Kirche, sie kennt nur Eine Regierungsform, welche gleichmäßig Allen gemein ist und welche Alle annehmen müssen, jene nämlich, welche den Herrn Himmels und der Erde zum Urheber hat, dessen Repräsentant und Dollmetsch sie unter uns ist. Vermöge ihrer göttlichen Stiftung und ihrer übernatürlichen Sen-

dung, welche sie vom Sohne Gottes erhalten hat, ist sie für alle Orte und für alle Zeiten, für alle Völker, um sie zu lehren, für alle Menschen, um sie dem Evangelium zu gewinnen, für alle Staaten, um sie zur Lehre Christi zu führen. Sie achtet alle Regierungsformen, die sie vorfindet, selbst diejenigen, welche von den Revolutionen geschaffen werden, ohne ihnen Rechenschaft über ihren Ursprung oder über ihr Recht abzufordern, vorausgesetzt, daß sie ihre Pflicht thun, und ihre Pflicht besteht darin, daß sie die Ordnung herstellen und aufrecht erhalten, daß sie die Völker anhalten, die Gerechtigkeit zu üben, daß sie den Frieden bewahren, damit die Bürger in ihren materiellen und geistigen Interessen geschützt, unter den Wohlthaten eines ruhigen und gesicherten Lebens, und unter der Aegide der Autorität, in Frieden Gott dasjenige geben können, was ihm gebührt, und unter der Leitung der Religion ihr Heil wirken und die ewige Glückseligkeit in dem andern Leben sich verdienen können.

Dies ist nach der Lehre des h. Paulus und nach der gesunden Vernunft der Endzweck der menschlichen Gesellschaft: Ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate. Zu diesem Zweck ist die Staatsgewalt von Gott auf Erden eingesetzt und nach den Bedürfnissen der einzelnen Völker, in verschiedene Formen entfaltet worden. Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Auf diese Bedingung der Existenz der menschlichen Autoritäten, stützen sich die Achtung und der Gehorsam, welche man ihnen schuldig ist.

Das ist der Grund, sehr g. M., warum wir die h. katholische Kirche, ihrem Namen entsprechend, und getreu der Universalität ihres Charakters erblicken, wie sie sich Allen hingibt, wie sie Allen Alles wird und wie sie ohne Unterschied den Lebensodem über Alle ausbreitet, der unaufhörlich aus dem Munde Gottes in ihr ausströmt. Hingestellt von dem Herrn Jesu Christo, auf jenen heiligen Berg, welcher den Regen und den Thau des Himmels auffängt, wird sie gleichsam ein unendliches Behältniß, aus welchem durch verschiedene Kanäle, oder vielmehr durch unzählige Bäche die heilsamen Wasser der Wahrheit und der Gnade und ihre unüberschwänglichen Segnungen ohne Unterschied über alle christlichen Staaten, wie auch die Form ihrer weltlichen Regierung beschaffen sein möge, ausströmen.

III.

Nun aber verkörpert sich die Kirche in dem Priester; durch ihn, wird der göttliche Einfluß derselben den Menschen mitge-

theilt. Das Verhalten der Kirche muß daher hier wie immer Regel und Vorbild für das unserige sein. Wir müssen an ihrer Unwandelbarkeit in Mitte menschlicher Stürme gewissermaßen Theil nehmen, und in gleicher Weise, wie sie sich bei der Spendung ihrer Lehren und Gnaden, ihrer Stärkungen und Tröstungen, nicht im mindesten um die Verschiedenheit der Staatsformen kümmert, welche bei verschiedenen Völkern als solche eingeführt sind, welche sich am meisten zu ihren Sitten und ihren Bedürfnissen passen, eben so dürfen auch wir, die Diener Gottes, bei der Ausübung unserer heiligen Amtsverrichtungen keinen Unterschied der Person machen, sondern ohne allen Unterschied der Person, uns unserem Nächsten widmen und jeden Augenblick bereit sein für einen jeden unter ihnen selbst unser Leben zum Opfer zu bringen, ohne Rücksicht auf politische Meinung oder Partei, indem wir, wie der große Apostel will, Allen Alles werden, um Alle, wenn es möglich ist, Christo zuzuführen.

Aber sehr geliebte Mitarbeiter! es ist hierzu nothwendig, daß wir uns in unserem Verkehr mit den Gläubigen fern halten von diesen politischen Meinungen und Parteien, wie unsere Ansichten und unsere Sympathieen auch beschaffen sein mögen. Der Priester, welcher in seinem socialen Leben, welcher in seinen amtlichen und täglichen Beziehungen zu der Welt, sich in die leidenschaftlichen Parteikämpfe der Politik einlassen wollte, insbesondere jener, welcher in der Erfüllung der Pflichten seines h. Dienstes, in der Verkündigung des göttlichen Wortes, den Respekt vergessen würde, den man der christlichen Kanzel schuldig ist, und sie in eine politische Tribüne umgestaltete, der, wenn er es sich erlaubte auf der Kanzel auch nur mehr oder weniger verblümte Anspielungen auf die politischen Angelegenheiten und die Personen zu machen, die sich damit befassen, ein solcher würde seinen priesterlichen Charakter und zugleich die geheiligten Interessen der Religion compromittiren; er würde seinen Glauben und seinen Eifer sofort unfruchtbar machen, er würde fortan alle seine Verrichtungen des priesterlichen Amtes wirkungslos machen, wenigstens bei denjenigen, deren Meinungen er durch die Kundgebung seiner Parteiansichten verletzt hätte, Kundgebungen, die von diesem Momente an mehr strafbar als unzeitig, und wahrhaft verbrecherisch werden in den Augen Gottes wie in den Augen der Menschen.

Sollen wir uns hierbei noch aufhalten? Ihr wisset es, sehr geliebte Mitarbeiter, nichts hat einen so ausschließlichen Charakter, nichts ist selbst so tyrannisch, als die politische Meinung. Die Menschen bringen nicht selten lieber ihr Glück, ihre Ruhe, ihre Sicherheit, ihren Frieden und das Wohl ihrer Familie zum

Opfer, als ihre Meinung. Bei der politischen Meinung, bei dem Parteigeiste, welcher sie erzeugt, gibt es eine Art Bezauberung, welche blendet oder blind macht, eine Art Macht, welche unterjocht und fortreißt. Man gestattet es Andern gern, daß sie eine andere Religion bekennen als wir, daß sie eine strengere oder bessere Moral befolgen als die unsrige, daß sie einer andern Philosophie als der unsrigen huldigen; aber man gestattet es ihnen nicht leicht, einer anderen politischen Fahne zu folgen. Man erträgt heut zu Tage Alles, auch das was nicht gut zu ertragen ist, mit Ausnahme dessen, wo die Toleranz am meisten an ihrer Stelle wäre, nämlich bei der Verschiedenheit der Meinungen über eine Sache, welche so dunkel und so wandelbar ist, und bei welcher die Leidenschaften und die Interessen eine so große Rolle spielen.

Was leider nur zu wahr ist, weil wir es mit eigenen Augen erblicken, ist die Thatsache, daß die hartnäckige Anhänglichkeit an politischen Meinungen, die Gesellschaft spaltet und sie in mehre feindliche Lager trennt, welche stets unter den Waffen und jeden Augenblick bereit sind, handgemein zu werden; was eine traurige Erfahrung bezeugt, ist, daß durch die mächtigen und unaufhörlich wiederholten Reibungen der entgegengesetzten Meinungen, ein brennendes Feuer entspringt, welches die Leidenschaften entflammt, die Volksmassen in Aufregung bringt, und die Kinder eines gemeinsamen Vaterlandes mit einander in bewaffneten Streit bringt; und ach! dieses Feuer, — wer erinnert sich dessen nicht —? hat unter uns die beweinenswerthen Uebel des Bürgerkrieges entzündet mit dem wir schon mehr als einmal die Welt in Schrecken gesetzt haben.

Wenn es nun dieses ist, welches in unsern Tagen die Menschen am meisten veruneinigt, wenn sie geneigt sind alle diejenigen für ihre Feinde zu halten, welche ihre politischen Meinungen bekämpfen oder nicht theilen: wie werden sie dann ihre Achtung, ihre Zuneigung, ihr Vertrauen den Priestern schenken, die sie in den Reihen ihrer Gegner erblicken? Und was werden diese Priester ausrichten, was wird aus ihrem Amte ohne das Vertrauen, ohne die Zuneigung und ohne die Liebe derjenigen werden, zu denen sie gesandt sind? Ihr begreifet es also, sehr geliebte Mitarbeiter! wir würden es an Allem fehlen lassen, was die Klugheit und der Erfolg unseres heiligen Amtes von uns fordert, wir würden uns gegen Gott, gegen die Kirche, und an unserer Sendung, welche eine Sendung des Friedens und der Liebe ist, versündigen, wenn wir uns in die politischen Kämpfe einmischten.

IV.

Wir könnten diese Lehre durch Zeugnisse und Beispiele der heiligen Vorzeit belegen. Das römische Reich war ebenfalls, seit den ersten Zeiten des Christenthums, dem Kampfe des Parteiwesens preisgegeben und durch politische Faktionen zerrissen. Was sagte in dieser Beziehung Tertullian, in seiner unsterblichen Vertheidigungsschrift den heidnischen Kaisern? „Sagt mir," rief er aus: „woher sind denn die Cassius, die Niger, die Albinus entstanden? Wenn ich mich nicht irre, so waren alle diese Männer Römer, d. h. sie waren keine Christen. Fraget, sagte er zu Scapula, dem Prokonsul der Provinz Afrika, was sich unter uns zuträgt; sie werden unter uns keinen Anhänger weder des Albinus, noch des Niger, noch des Cassius finden. Der Christgläubige gehört zu keiner Faktion, zu keiner Partei, weil er keines Menschen Feind ist."

Aber es gibt in den Annalen der Kirche, wie in denen der Weltgeschichte, ein einziges Faktum, welches uns der Mühe überhebt, andere Zeugnisse anzuführen, weil es die denkbar größte Autorität in sich beschließt, nämlich die von beinahe zwölf Millionen Gläubigen, welche im Laufe der ersten drei Jahrhunderte hingerichtet worden sind, weil sie an Gott und das Evangelium glaubten, weil sie sich weigerten, den Götzen Weihrauch zu streuen, aber niemals direkt oder indirekt einer Faktion oder einer Partei angehörten. Leset die herrlichen Verhöre, welche unter dem Namen Märtyrerakten bekannt sind, und Ihr werdet sehen, daß politische Meinungen und Interessen, daß Intriguen und Parteikämpfe, daß Verschwörungen, Ementen und Aufstände, nicht im Stande gewesen sind, den gehässigsten Klagen gegen sie irgend einen Schein zu leihen, und zu den grausamsten Verfolgungen auch nicht den entferntesten Vorwand herzugeben. Sie, diese christlichen Helden, würden gefürchtet haben, die Fortschritte der Religion der Liebe aufzuhalten, wenn sie aus ihren politischen Gegnern eben so viele Feinde der Kirche geschaffen hätten. Jeder von ihnen konnte sagen, was der Apostel Paulus seinen Anklägern vor dem Richterstuhle des Felix sagte: „Sie haben mich nicht mit Jemand streitend im Tempel gefunden, oder Aufruhr erregend im Volke, weder in den Synagogen, noch in der Stadt — denn ich befleiße mich selbst, ein unverletztes Gewissen zu haben, vor Gott und den Menschen allezeit."

Wenn nun aber dieses der Geist des Christenthums ist, so ist diese Verhaltungsregel, welche von Anfang an dem einfachen Gläu-

digen vorgeschrieben war, heut zu Tage eine strenge Pflicht für die Priester, wegen der schwierigen, leidenschaftlich aufgeregten Zeitläufte, in denen wir leben, und wegen der Lage der Kirche, mitten in dem Streite der Parteien und der Unbeständigkeit der menschlichen Einrichtungen.

Im Namen Gottes und der Kirche, im Namen der Würde Eures Priesterthums, entfernt Euch von jenem Schauplatze, auf welchem zum Unglücke der Völker jenes entsetzliche Trauerspiel aufgeführt wird, dessen Lösung wir nicht vorhersehen können. Betrachtet, aber aus der Ferne, von der Höhe Eures Glaubens, das Schauspiel dieser heftigen Parteikämpfe, indem Ihr Allen das Mitleiden und die Vergebung entgegentraget, welche der menschliche Irrthum und die menschliche Schwäche in Anspruch nehmen. Steigt von diesem heiligen Berge in die Fläche zu keinem andern Zwecke hinab, als um Eure Sendung der Liebe und der Versöhnung zu erfüllen, den Haß zu besänftigen, nicht anders als um zu segnen und zu lieben. Während der politischen Parteikämpfe, während der heftigen Erschütterungen, welche durch das Aufeinanderstoßen der Macht und der Freiheit entstehen, in Mitte des Geräusches der Revolutionen, unter dem Zusammenbrechen der Throne und unter den Trümmern der Königreiche, soll die Stimme des Priesters sich nicht anders vernehmen lassen, als nach dem Beispiele des Ambrosius dem Theodosius gegenüber, die Gesetze der Milde und der Gerechtigkeit, der Reue und der Sühne anzurufen; als nach dem Beispiele Flavians, um bei dem gekrönten Kaiser die Sache der Menschlichkeit zu Gunsten einer dem Untergange geweihten Stadt zu vertreten; oder nach dem Beispiele jenes großen Papstes, welcher unbewaffnet dem furchtbaren Eroberer, der sich die Geißel Gottes nannte, entgegenging, um die Fluthen der Barbarei aufzuhalten, oder endlich nach dem Beispiele des unsterblichen Erzbischofes von Paris, unseres Vorgängers glorreichen Andenkens, der sich mit dem Worte des Friedens im Munde, mitten in das Feuer des Bürgerkrieges stürzte, um einem brudermörderischen Kampfe Einhalt zu thun, und was er mit seinem Blute, das er Gott zum Opfer darbrachte, auslöschte.

V.

Von den Grundsätzen gehen wir zu den Folgerungen über. Und zuvörderst, ohne untersuchen zu wollen, was an andern Orten zweckmäßig sein möchte, und einzig beschäftigt mit der fast immer exceptionellen Stellung unserer Diözese, ermahnen wir un-

sere vielgeliebten Söhne sich nicht allein nicht als Kandidaten für unsere politischen Versammlungen bei den nächsten Wahlen aufzustellen, sondern wir glauben, es sei im Interesse sowohl der Religion als des Vaterlandes, wenn wir allen Priestern unserer Diözese, welche im heiligen Dienste stehen, und die Seelsorge ausüben, im Geiste des Pariser Konzils es ausdrücklich verbieten.

Die Anwesenheit von Mitgliedern des Klerus in der constituirenden, und selbst in der gesetzgebenden Versammlung, welche auf jene unmittelbar gefolgt ist, ließ sich aus der Wichtigkeit, aus der Neuheit der Umstände, unter welcher sie zusammen berufen worden, aus der Natur jenes Momentes, wo der in seiner Grundlage zertrümmerte Staat Aller Kräfte bedurfte, um sich wieder zu befestigen — erklären. Damals schienen alle Parteien in einen gemeinsamen Willen zusammengeschmolzen zu sein, in den Willen, das Vaterland zu erretten; alle Bürger schienen nur Einen Gedanken zu haben: die Ordnung wieder herzustellen; und endlich unter dieser feierlichen Conjunktur, kam die öffentliche Meinung, nicht die Meinung einer Partei oder einer Faktion, sondern die Meinung Aller, weil Alle durch die gemeinsame Gefahr vereinigt waren, uns mit Wohlwollen entgegen, und indem sie uns einlud, Platz im Rathe der Nation zu nehmen, umgab sie uns mit allen Zeichen der Achtung und des Vertrauens, und forderte laut von uns die Mithülfe unserer Hingebung und unserer Einsichten. Aber heute scheint uns die Lage eine andere zu sein. Mit der Furcht vor der äußersten Gefahr hat auch die Einigkeit aufgehört, und seitdem die Gesellschaft sich zu beruhigen scheint, trennen sich die Parteien, messen einander und streiten um die Herrschaft.

Um einigen Einfluß in diesen Nationalversammlungen zu haben, müßten wir uns also an eine Partei anschließen und mit ihr stimmen. Nun aber dürfen wir nie Männer der Partei werden. Als Diener der katholischen Kirche, gehören wir Allen an, um Alle zur Sittlichkeit zu führen, um Alle zu erretten; das ewige Heil der Seelen muß immer in unserm Geiste und in unserm Herzen über das beschränkte und vergängliche Interesse der Politik die Oberhand behalten.

Wollten wir eine andere Politik befolgen, so würden wir uns früher oder später unfehlbar in der Hitze dieser irdischen Kämpfe compromittiren, und die Religion, welche in unserer Person auf die politische Arena gezogen, der Gewalt oder dem Spotte ausgesetzt würde, würde daselbst durch unsere Unklugheit oder durch unsere Eitelkeit ein nutz- und ruhmloses Märtyrthum bestehen.

Wir haben Besseres zu thun, sehr geliebte Söhne! zumal in dieser Hauptstadt, dem ersten Schauplatz der Revolutionen, wo wir somit den Zorn der Parteien, die wir durch unsere Reden oder durch unsere Abstimmungen beleidigt hätten, am meisten würden zu fürchten haben. Priester des Weltheilandes, unsere Aufgabe ist, ihm die Seelen zu retten, sie auf den Weg ihrer Bestimmung zu führen, und sie für die Ewigkeit zu gewinnen. Wir haben zu beten, zu dem zu flehen, von welchem allein uns Hülfe kommen kann in diesen Tagen der Gefahr, zu Gott dem Starken, dem Vater des Lichtes, der Quelle jeder vollkommenen Gabe. Wir haben den Völkern das Brod des göttlichen Wortes zu brechen, sie Gerechtigkeit und Liebe zu lehren, sie zu besuchen, sie zu pflegen, und ihnen in allen Nöthen des Leibes und der Seele Hülfe zu leisten, und sie unter sich im Frieden des Herrn auszusöhnen. Wir haben die Pflichten, die uns anvertraute Heerde zu den heilsamen Wassern, auf die Weiden des ewigen Lebens zu führen, welche uns in den Sakramenten der Kirche zubereitet sind. Mit einem Worte: unsere Pflicht ist es, an ihrer Spitze auf dem Wege zum Himmel einherzuschreiten, indem wir ihnen mit den Vorschriften auch das Beispiel in allen Tugenden geben. Und um diese Sendung des Friedens und der Liebe, der Versöhnung und des Heils zu allen Zeiten, zur Zeit des Sturmes, wie zur Zeit der Ruhe, mit Erfolg an unsern Brüdern auszuführen, müssen wir uns von ihren Spaltungen fern halten und nie an ihren Kämpfen Theil nehmen.

VI.

Indessen die Politik führt ihre Kämpfe nicht blos in unsern berathenden und Volksversammlungen aus, sie ist auch auf einem andern Kampfplatze thätig, welcher ihr von der Presse aufgeschlossen wird, und zwar in einer Weise, welche um so leichter compromittirt, welche um so gewagter ist, weil der Kampf, der sich hier alle Tage von Neuem entspinnt, sehr oft weder Maaß noch Gesetz kennt. Hier, in diesem Kampfe, in diesem Gemisch von menschlichen Meinungen, scheint Alles durcheinander geworfen zu sein, das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche, die nützlichen wie die verderblichen Gedanken; die heilsame Nahrung der Geister und das Gift der Seelen; — oft glaubt man dort den Odem Gottes, und oft den Hauch des Satans zu empfinden!

Der Priesterrock soll auf diesem Kampfplatz nicht erscheinen; er würde daselbst zerrissen und beschmutzt werden, nicht wie ehe-

dem in den heidnischen Rennbahnen durch die Zähne der wilden Thiere und durch das Blut des Opfers, welches zum Zeugniß seines Glaubens und zum ewigen Nutzen für seine Seele vergossen wurde, sondern durch den giftigen Biß der menschlichen Leidenschaften, welche sich freuen, wenn sie den Priester in dem Politiker angreifen, demüthigen, beschimpfen und vielleicht vernichten können, indem sie ihn verleiten, sich ihrer extremen Richtung anzuschließen. Möge daher der Diener der Kirche, sich eben so wenig in die Kämpfe der politischen Presse, als in die der Tribüne einmischen, wenn er den ganzen Glanz und die Unabhängigkeit seiner göttlichen Sendung erhalten will!

Und er darf nicht allein nicht direkt an diesen Kämpfen Theil nehmen, sondern er muß zuweilen auch fürchten, daß die zu sehr ausgesprochene Farbe eines Journals, an welchem er im Interesse der Religion mitarbeitet, und welche sich auf seine Artikel in demselben reflektirt, die Intention derselben durch eine Art von unvermeidlicher Solidarität alterirt, und welche so seiner Mitwirkung an dem rein religiösen Theile eines Journals Schaden bringen.

Im Uebrigen, sehr geliebte Mitbrüder, kann die Vertheidigung der Religion selten mit Nutzen auf diesem Felde geführt werden. Da der Haupttheil durch die Politik eingenommen wird, welche alle Tage den Stoff zu seiner Polemik nach einer gewissen Schlachtordnung vertheilt, so ist die Religion, wenn sie dabei auftritt, der Gefahr ausgesetzt, in zweiter Linie stehen zu bleiben, wie eine Hülfstruppe, welche im Solde einer Partei steht, die sich derselben nach dem Bedürfnisse des Kampfes und nach den Chancen der Schlacht bedient; und in diesem Falle wäre die geringste Schande, welche sie sich auflüde, diejenige, daß sie den Schein auf sich zöge, von dieser Partei selbst vertheidigt zu werden. Sie wird somit weder die Stelle einnehmen, welche ihr gebührt, noch der Rücksicht sich erfreuen, welche ihr Charakter in Anspruch nimmt. Sie wird sich wie ein Miethling den elenden Interessen des Tages ergeben. So also wird die Tochter des Himmels, die Königin der Seele, die Magd des Jahrhunderts in seinen ehrgeizigsten und durchaus irdischen Anmaßungen werden, sie, welche das Jahrhundert lehren, zur Moral und zum höhern Geistesleben heranbilden, und es auf die heiligen Wege des Evangeliums hinführen soll.

Will man durchaus die Religion mittelst der Journale vertheidigen, aber mit Anstand und Erfolg sie vertheidigen, so muß jener Theil derselben, welcher den Lehren und Thatsachen der Religion gewidmet ist, rein für sich bestehen, von der Politik vollkommen getrennt sein; es muß folglich Alles darin den himm-

lischen Interessen, welche mit einem Worte die einzigen sind, welche der Mühe lohnen, daß man seine Kraft und sein Leben darauf verwendet, untergeordnet werden. Die Schriftsteller, welche sich dieser hohen Mission widmen, müssen sich auf den Flügeln des Glaubens und der Liebe über die Angelegenheiten der Erde erheben, und indem sie aus höhern Regionen auf die politischen Stürme herabschauen, rufen sie den Menschen, wie von der Höhe des Himmels herab, unabläßig ihre Bestimmung für die Ewigkeit ins Gedächtniß, und geben ihrem Ehrgeiz die Richtung zu dem Ruhm und den Freuden der unwandelbaren Stadt Gottes, deren sichere Hoffnung sie nur in der Kirche Jesu Christi wiederfinden werden.

Das ist die Ursache, sehr geliebte Mitarbeiter, warum wir den Schriftstellern, welche über religiöse Gegenstände handeln, und deren Eifer unter anderm Betrachte so lobenswerth ist, so angelegentlich empfehlen, keine andere Fahne als die Fahne des Kreuzes aufzupflanzen, wenn sie in der That der Kirche dienen und den geheiligten Interessen der Religion allenthalben den Sieg verschaffen wollen.

VII.

Hier, sehr geliebte Mitarbeiter, gestattet mir, daß ich in väterlicher Zuneigung und mit dem Verlangen, Euch wahrhaft nützlich zu werden, in das einfachste Detail der Rathschläge eingehe, welche ich mich entschlossen habe an Euch zu richten. Wir ertheilen daher dem Priester, welcher seinen Geist vor jeder Extravaganz bewahren und Herr über die entgegengesetzten Meinungen bleiben will, indem er sie unparteiisch und mit Nachsicht prüft, den Rath, die politischen Blätter mit großer Vorsicht zu lesen. die Journale — wir sprechen ganz allgemein — sind absprechend, schneidend, bitter. Sie übertreiben, sie sind einseitig, treiben Alles ins Extrem, wie der Augenblick es fordert. Sie sehen nirgend etwas Gutes als in ihrem System, sie ertragen nur ihre eigene Meinung und nehmen nur das an, lassen nur das gelten, was damit in Verbindung steht. Sie tadeln, schwärzen an, verdammen oder ersticken im Stillschweigen Alles, was ihnen entgegen ist, oder was ihnen nicht zusagt. Sie haben Lobsprüche, Schmeicheleien für die Männer von ihrer Farbe, mögen sie auch unbedeutend, mittelmäßig oder wenig empfehlenswerth sein. Sie haben nur boshafte Insinuationen, parteiische Kritiken, und selbst Verläumdungen für ihre Gegner, so talentvoll oder tugendhaft sie auch sein mögen; denn sie sehen Alles von dem Gesichtspunkte

des Nutzens für ihr Journal an, und dieser ist das Parteiinteresse, und alle ihre Urtheile stehen mit diesem ausschließlichen Gesichtspunkte in Verbindung.

Nichts, sehr geliebte Mitarbeiter, verkehrt und stumpft den Geist so sehr ab, als das anhaltende und ausschließliche Lesen eines Zeitungsblattes. Man endigt damit, daß man sich mit dem Gedanken seines Journals identifizirt, und da dieser Gedanke sich jeden Tag unter allen möglichen Formen zeigt, so wird eine Art von fixer Idee daraus, welche Verstand und Wille beherrscht. Die Seele, welche in ihren Vermögen durch diesen täglich wiederholten Einfluß unterjocht wird, und indem sie sich fortwährend um einen und denselben Gedanken drehet, welcher sie immer mehr einengt, hört auf von ihrer vollen Freiheit Gebrauch zu machen und endigt damit, daß sie für alle ihre Urtheile nur eine Regel hat, die fixe Idee nämlich, deren Sklavin sie ist. Die Meinungen, welche eben so wandelbar und von so relativem Werthe sind als die Interessen und Leidenschaften, welche sie bezeichnen, erhalten für sie den Charakter absoluter Wahrheit; und Alles, was sich mit dieser Wahrheit nicht vereint, wird unter dem Scheine des Rechtes mit Verachtung und Aerger zurückgewiesen. Daher die Intoleranz, die Uebertreibung, die Leidenschaft in Worten und Thaten, wie in den Empfindungen und in den Gedanken; daher der politische Fanatismus!

Wollet Ihr dennoch, sehr geliebte Mitarbeiter, einen Theil der Zeit, welche für den Priester so kostbar ist, der Lektüre der Zeitungen widmen, und vielleicht seid Ihr dazu genöthigt, wenn es auch nur deswegen wäre, um Euch im Zusammenhange mit der Geschichte Eures Vaterlandes und der Welt zu erhalten, so bindet Euch nicht sklavisch an das Wort derjenigen Zeitung, welche Ihr Euch ausgewählt habt, wenn Ihr nicht wollt, daß Ihr Parteimänner werdet, fast ohne es gewahr zu werden und manchmal sogar wider Euren Willen. Alles Wahre, Gerechte, Anständige, Edle, was Ihr darin finden werdet, das nehmet; aber alles Leidenschaftliche, Gehässige und Ausschließende, was sich Euch darin darbieten möchte, verwerfet, kraft der Religion der Wahrheit und der Liebe, deren Verkünder Ihr seid.

Ohne Eure eigenen Ueberzeugungen abzuschwören, verdammet die Meinungen Anderer nicht, wenn sie der Lehre der Kirche nicht widersprechen, ohne sie geprüft zu haben. Betrachtet sie mit eigenen Augen, jede in ihrem wahren, nicht in einem falschen Lichte, so wie sie von ihren Urhebern aufgestellt worden sind. Mit Ernst und Redlichkeit höret diejenigen, die Eure Meinung nicht theilen, und dann werdet Ihr, ganz besonders diejenigen

unter Euch, die so unbillig gegen ihre Gegner, so hart gegen die sind, welche nicht so denken, wie Ihr denket, Ihr werdet am Ende zu der Ueberzeugung gelangen, man könne ein rechtschaffener und ehrlicher Maun sein, wenn man auch nicht denkt wie Ihr denket. Dann wird der weise Spruch, den wir, ach! nur zu oft unter die Füße treten, und der dennoch den Geist der Kirche ausdrückt, er wird Euer Aller Wahlspruch werden: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Die Geduld, die Sanftmuth und die Liebe, welche ihre eigenen Interessen nicht suchen, wie der Apostel Paulus sagt, und welche Alles ertragen, werden an die Stelle dieser Leidenschaft, dieser Rohheit, dieser Meinungswuth treten, welche bei dem einfachen Gläubigen ein großes Uebel sind, die aber bei dem Priester in den Augen Gottes zum Verbrechen werden können.

VIII.

Es ist nicht hinreichend, sehr geliebte Mitarbeiter, zur Erfüllung unserer heiligen Mission, wenn wir auf unserer Hut gegen die Gefahren dieser Irrthümer sind. Dem Priester genügt es weniger als irgend Jemanden, sich von dem Uebel frei zu halten und es zu bekämpfen; er muß mehr thun, er muß muthig zum Fortschritte des Guten mitwirken und aus allen Kräften dahin streben, es an sich selbst und in Anderen zu verwirklichen. Es ist schon viel, wenn man in Mitte der Parteien ruhig und besonnen bleibt; es ist viel, in den Augen derselben das heilige Amt durch überspannte Meinungen nicht blos zu stellen, es ist viel sich bei ihnen nicht um die Achtung und die Zuneigung zu bringen, um stets geeignet zu bleiben, ihnen in Mitte ihrer Kämpfe, in den Nöthen ihrer Seele, und zumal in den Uebeln, welche die traurigen Folgen davon sind, wir meinen den Verlust ihres Vermögens oder ihrer Freiheit, den Ruin der Familie, das Elend und der Verzweiflung, beizuspringen und sie zu trösten. Denn der Priester, welcher es verstanden hat, seine Stelle zu behaupten, erscheint ihnen wie ein Heilsbote, der aus einer höhern Region, wohin die irdischen Angelegenheiten nicht hinreichen, herabkommt, der zu allen Leidenden, wie ihr Glaube und ihre Meinungen auch beschaffen sein mögen, deswegen lediglich kommt, weil sie unglückliche Menschen sind, um ihnen Worte und Segnungen des Himmels zu bringen.

Alles dieses ist gut und leistet dem Einflusse des Priesterthums Jesu Christi auf die Völker wunderbaren Vorschub. Aber es ist weiter nothwendig, daß der Priester des wahren Gottes,

nachdem er durch ein unparteiisches und besonnenes Verhalten in Mitte der politischen Meinungen, und ohne sich von irgend einer derselben fortreißen zu lassen, das Vertrauen seiner Mitbürger erworben hat, sowohl von dieser so rechtmäßigen Herrschaft über die Geister, wie von dem ganzen Einflusse seiner heiligen Funktionen Gebrauch mache, um sie Alle, wenn es möglich ist, für die Sache der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Liebe zur Eintracht und des Friedens, der Ausübung der Wohlthätigkeit und der Hingebung, mit einem Worte für die Erfüllung aller Bürgerpflichten zu gewinnen. Merket es recht, die Bürgerpflichten gewissenhaft erfüllen, das ist das sicherste Mittel, der bürgerlichen Zwietracht ein Ende zu machen und den Schlund der Revolutionen zu schließen.

Diese Pflichten sind also unendlich ehrwürdig und heilig, und der Priester, welcher ein Mann der Gerechtigkeit und des Friedens ist, dessen Wort das Wort Gottes selbst sein soll, der Priester, der Stellvertreter Gottes und sein Organ, ist verbunden, diese Pflichten im Namen dessen, der ihn gesandt hat, und mit eben so viel Eifer und mit eben so viel Nachdruck, wie alle christlichen Pflichten zu verkünden; denn sie bilden die öffentliche Moral, welche nicht weniger verbindliche Kraft hat als die Moral schlechthin, und welche um so bedeutender ist, weil von ihr die Sicherung des Wohls und die Glückseligkeit der gesammten Gesellschaft abhängig ist. Sehen Sie hier die Art, wie der Priester, wenn Sie mir diesen Ausdruck gestatten wollen, sich mit Erfolg in die Politik einmischen kann, indem er nämlich Allen ohne Unterschied der Person predigt, was der Staat von jedem fordert, nämlich die Aufrechthaltung der wesentlichen Bedingungen der öffentlichen Ordnung, welche in den gegenseitigen Zugeständnissen, in den relativen Opfern, den gegenseitigen Pflichten bestehen, ohne welche, wie auf der Hand liegt, kein Staat von Dauer und keine Civilisation möglich ist.

Aber geliebte Mitarbeiter, hier ganz besonders gilt es, die Predigt durch das Beispiel zu unterstützen, wenn wir alle Pflichten unserer göttlichen Sendung erfüllen wollen. Denn indem wir in den Dienst der Kirche traten, konnten wir wohl auf einzelne Vortheile des bürgerlichen Lebens, auf die Würden und Aemter der Welt, welche nach dem Urtheile der Kirche mit den Privilegien und der Würde des Priesterthums unvereinbar sind, verzichten; wir konnten wohl in dem hochherzigen Verlangen unsern Brüdern nützlicher zu werdeu, einzelne unserer bürgerlichen Rechte aufopfern, aber wir konnten auf keine einzige unserer Pflichten verzichten. Möge die Welt denn, welche stets gegen uns so un-

billig ist, es wissen, daß diese Pflichten nach den Grundsätzen unseres Glaubens für uns heiliger und unverletzlicher geworden sind, seit der priesterliche Charakter in unsere Seelen eingeprägt worden. Nun aber kommen für uns diese bürgerlichen Pflichten, welche Ihr ohne Unterlaß durch das Beispiel und das Wort den Gläubigen, die Euch anvertraut sind, predigen sollet auf folgende zwei zurück: Gehorsam vor dem Gesetze, und Liebe zum Vaterlande.

IX.

Die Geringschätzung der Gesetze, sehr geliebte Mitarbeiter, ist die Ursache aller unserer Uebel; daher die Aufstände, die Revolten, der Bürgerkampf, die brudermörderischen Kriege, die Umwälzungen des Landes; daher die andauernde Unzufriedenheit der Geister, der Mangel an Vertrauen, die Furcht vor neuen Umwälzungen: daher endlich alle diese Gefahren, welche den öffentlichen Frieden bedrohen, oder mindestens das Hinderniß für die Wiederkehr des Wohlstandes sind. Verwundert Euch daher nicht, wenn wir uns etwas weitläufig über die Achtung und den Gehorsam aussprechen, welche man dem Gesetze schuldig ist. Wir wissen, daß Ihr, als Priester des Herrn, die getreuesten Beobachter derselben seid. Aber vergesset nicht, daß wir, indem wir uns unmittelbar an Euch wenden, in Anwesenheit Eurer Brüder und um Alle zu belehren zu Euch sprechen. Im Uebrigen wollen wir Euch hier den Stoff zum Unterrichte mittheilen, den Ihr ihnen von der christlichen Kanzel herab entwikkeln werdet.

Ihr wisset es, geliebte Mitarbeiter, das Gesetz ist die höchste Vernunft der Dinge, sowohl in der sittlichen wie in der physischen Welt. Es ist somit das Prinzip und die Sicherheit der Ordnung; die Ordnung aber ist Lebensbedingung in allen Sphären der Schöpfung. Die Natur mit ihren verschiedenen Reichen und den Myriaden Wesen, welche sie erfüllen, besteht nur durch die ununterbrochene Erfüllung der Gesetze, welche der Schöpfer ihr gegeben hat; oder vielmehr die Gesetze der Natur sind die beständige Anwendung der ewigen Ideen der göttlichen Weisheit auf die Erhaltung und Entwickelung der Dinge, welche sie erschaffen hat. Es gibt also nichts Gutes in der Natur, als durch die Beobachtung der Gesetze, von denen sie regiert wird, weil Gott, das höchste Gut, die höchste Macht selbst es ist, welche durch sie wirkt. Dasselbe gilt von der moralischen Weltordnung, mit dem Unterschiede nur, daß die moralischen We-

sen, welche mit Vernunft und Freiheit begabt sind, vermöge ihrer Vernunft die Fähigkeit besitzen, die Gesetze, welche sie befolgen sollen, selbst zu erkennen, und vermöge ihrer Freiheit die Macht haben, sie zu befolgen oder sich darüber hinwegzusetzen. Wenn das moralische Wesen aus freiem Antriebe das Gesetz befolgt, welches es mit seiner Vernunft erkannt hat, so ist es in der Ordnung; denn seine Handlung ist in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gedanken, und die Ausübung seiner Freiheit ist in Harmonie mit dem göttlichen Willen. Dadurch, daß es die Ordnung befolgt, ist es im Guten und somit im Frieden. Wenn es aber im Gegentheile, die Ordnung durch einen Akt seines Willens verletzt, so tritt es aus der Ordnung heraus, es tritt mit der höchsten Vernunft, mit dem Willen Gottes in Widerspruch, und dann geht es, fortgerissen durch diesen Akt seines Eigenwillens, heraus aus seiner Bahn, und stürzt sich ohne Gesetz wie ein Irrstern in den Weltenraum, indem es thörichter Weise sich bemüht, sich seine eigene Bahn zu schaffen. Daher seine Erregung, seine Verwirrung und sein Unglück.

Sie begreifen schon, sehr geliebte Mitarbeiter, wie sehr dieser Begriff von dem Gesetze geeignet ist, unserm Herzen Ehrfurcht, Treue und Liebe gegen dasselbe einzupflanzen! Sie begreifen auch die Rolle, welche das Gesetz nothwendig in allen Gesellschaften vernünftiger und freier Menschen spielt. Ueberall, wo die Menschen in Familien und Nationen vereint sind, ist das Gesetz nothwendig, um den Verein zu regeln, es entspringt aus der Natur der Dinge und ihren gegenseitigen Beziehungen. Die erste Bedingung der menschlichen Gesellschaft ist somit die Einführung und Aufrechthaltung des Gesetzes, eines Gesetzes, welches es auch sein möge, welches die Grundlage der Gesellschaft legt und sie durch eine öffentliche Sanktion befestigt, um sie gewissermaßen unerschütterlich festzustellen. Wer sieht daher nicht, daß der Gehorsam vor dem Gesetze, nach der höchsten Forderung der Billigkeit, die erste Pflicht des Bürgers oder des Menschen, ist, der einem Staate angehört, der in Gesellschaft mit seines Gleichen leben will. Der ist ein schlechter Bürger und macht sich eines Verbrechens schuldig, welcher wissentlich die Gesetze seines Landes überschreitet, wenn diese menschlichen Gesetze mit den göttlichen nicht im Widerspruche stehen, wenn sie die öffentliche Ordnung erhalten, indem sie den Rechten der Gesammtheit wie denen des Einzelnen, Achtung verschaffen. Diese Gesetze müssen dann jedem Bürger, wie Strahlen der ewigen Gerechtigkeit, heilig und ehrwürdig sein, und wer es unternimmt, sie umzustürzen, sagt der große Bischof von Meaux, ist nicht blos

ein Feind der öffentlichen Wohlfahrt sondern ein Feind Gottes. Denn Gott hat selbst gesagt: „durch mich geben die Gesetzgeber ihre Gesetze und sprechen die Richter Gerechtigkeit auf Erden *)".

Das sind die Grundlagen für jede Ordnung und Civilisation, worin die Alten und die Neuern, die Heiden und die Christen, der gesunde Menschenverstand und die Vernunft, wie die Interessen aller Völker sich begegnen. Das Gesetz, sagt Cicero, ist die höchste Vernunft, welche aus der Natur selbst hervorgeht, und welche vorschreibt, was man thun und was man lassen muß. Diese Vernunft, wenn sie von dem menschlichen Geiste erkannt, erfaßt und bestätigt wird, ist das Gesetz **). Man muß, fügt er hinzu, das Gesetz unter die größten Güter zählen. Die Gesetze sind um des Wohles der Bürger, um der Sicherung der Städte willen da, sie sind dazu da, um das Zusammenleben der Menschen milder und ruhiger zu machen, um sie glücklich und tugendhaft zu machen ***). Cicero ist in diesen schönen Worten nichts als der Dollmetsch des Platon, und Sokrates, der Lehrer des Letztern, weigerte sich das Gefängniß zu verlassen und durch die Flucht sich der ungerechten, aber gesetzlich ausgesprochenen Todesstrafe zu entziehen, um die Achtung vor dem Gesetze nicht zu schmälern. Wanderer, so schrieben die Krieger des Leonidas mit der Spitze ihrer Degen in die Felsen der Thermopylen in dem Augenblick, wo sie für das Vaterland starben, Wanderer gehe nach Sparta und sage, wir seien hier für die Vertheidigung seiner heiligen Gesetze gestorben. Das griechische und römische Alterthum ist voll von solchen denkwürdigen Beispielen, und was nach dem Urtheile der Kirchenväter, und namentlich des h. Augustinus, um so mehr unsere Bewunderung dieser Völker erweckt, ist die Ehrfurcht, wir möchten fast sagen, die göttliche Verehrung ihrer Landesgesetze. Nichts desto weniger werden wir bald Gelegenheit haben, Euch in der Geschichte des Christenthums selbst, heiligere Beispiele und erhabenere Muster von dieser Achtung der Gesetze sowohl, wie von der Liebe zum Vaterlande, aufzuzeigen.

X.

Die Vaterlandsliebe, m. l. Mitarbeiter, ist die zweite Pflicht des Bürgers. Die Liebe, sagt der große Apostel, ist die Fülle und die Vollendung des Gesetzes, plenitudo legis dilectio (Röm.

*) Sprüchwörter 8, 15. 16.
**) De legib. I, 6.
***) Daselbst.

13, 10). Dieses ist in jeder Hinsicht wahr. Derjenige, welcher liebt, was das Gesetz vorschreibt und haßt, was das Gesetz verbietet, läuft nicht Gefahr, das Gesetz zu verletzen und wird immer mehr thun, als es verlangt. Für diesen, sagt der h. Paulus, gibt es kein Gesetz (Galat. 5, 18. — I Timoth. 1, 9); denn Jeder, der dem Gesetze nicht zuwider handeln will, steht über demselben: das Gesetz erreicht ihn nicht. Was in der moralischen und religiösen Ordnung, die Liebe im Verhältnisse zur Gerechtigkeit, der Rath im Verhältnisse zur Pflicht ist, das ist in der politischen Ordnung die Vaterlandsliebe in ihrem Verhältnisse zum Gesetze. Gott lieben, ist das erste und größte aller Gebote, es umfaßt alle andere; eben so ist die Vaterlandsliebe die erste und größte der Pflichten eines Bürgers, und Patriotismus ist die Grundlage aller öffentlichen Tugenden.

Nun, meine l. Mitarbeiter, legt Folgendes unseren Gläubigen recht an's Herz. So wie die Liebe zu Gott in der That und Wahrheit nicht ermessen und abgeschätzt wird, nach der Lebendigkeit des Gefühls und den starken Regungen der Empfindung, sondern vielmehr nach der Erfüllung seines Wortes und nach der Treue gegen seine Gebote, so wird auch die Liebe zum Vaterlande nicht nach Betheurungen und Phrasen abgeschätzt, sondern vorzüglich nach der Pünktlichkeit, mit welcher man die Gesetze befolgt, nach dem Verlangen nach seiner Wohlfahrt, seinem Ruhme, nach dem Eifer in Erfüllung der von demselben auferlegten Pflichten, in Leistung der erforderlichen Dienste, nach dem Eifer in Darbringung der verlangten Opfer, der selbst über die Befugnisse der Forderungen des Vaterlandes hinausgeht, und endlich in Darbringung des Vermögens, Aufopferung des Lebens, wenn das Heil des Landes und das allgemeine Interesse es verlangen. Nein, ich wiederhole es, der wahre Patriotismus zeigt sich nicht in stolzen Reden, in prächtigen Systemen, in gelehrten Theorien zur Verbesserung des Schicksals Aller oder Einzelner. Er zeigt sich durch fortwährende Unterordnung des Privat-Interesses unter das allgemeine, durch Selbstverläugnung, um des allgemeinen Besten willen.

O Vaterlandsliebe, erhabene Tugend, wie selten bist du!

Jesus Christus sagte zum Volke: „wenn Jemand mein Schüler sein will, so verläugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich, trage es täglich und folge mir nach (Matth. 16, 24), das Vaterland sagt zu Jedem seiner Kinder: wenn du mir als Bürger angehören willst, wenn du mein Leben, meine Größe und meinen Ruhm theilen willst, so lerne auch mit mir und für mich leiden; du mußt aus Liebe zu mir dich in vielen Dingen ver-

läugnen, Entbehrungen und Schmerzen erdulden, und Opfer bringen. Es ist also die Verzichtleistung auf das eigene Interesse, und die Hingebung, welche den Patriotismus ausmachen, welche die großen und hochherzigen Bürger bilden. Wer kein Opfer bringen kann für sein Land, der liebt es nicht wahrhaft, und wenn das Herz des Bürgers vom eigenen Interesse geleitet wird, wenn er in den öffentlichen Geschäften nur seine Privat-Angelegenheiten sieht, und das Land und seinen Einfluß darin, zur Vergrößerung seiner Macht und seines Vermögens ausbeutet, so ist er sehr nahe daran, den Gesetzen den Gehorsam zu versagen, wenn sie seinen Egoismus beengen; er wird sie durch List umgehen, wenn er schwach ist, oder offen angreifen, wenn er die Gewalt in Händen hat.

Egoismus, Herrschaft des Eigennutzes, Sorge für den eigenen Ruhm und das eigene Vermögen, statt der Sorge für die öffentliche Wohlfahrt, das ist es, was uns jetzt ins Verderben stürzt. Es ist hier an der Stelle, m. l. Mitarbeiter, von dem Einfluß des religiösen Glaubens zu sprechen, und von der Leere, die seine Abwesenheit oder Lauheit in den Tugenden und dem Ruhme des Vaterlandes zurückläßt. Der wahre Christ, welcher es nicht bloß dem Namen nach ist, weil er in der Kirche getauft und unterrichtet worden, der den Glauben, die Hoffnung und die Liebe als Grundlage seiner moralischen Handlungen im Herzen trägt, der seinen Glauben durch Erfüllung der Gebote Gottes und der Kirche realisirt, der alle Tage tiefer in den Geist des Evangeliums eindringt, der sein ganzes Leben nicht aufhört, heilige und nützliche Werke zu verrichten, der kraft seines Glaubens, seiner Hoffnung und seiner Liebe, seinen Geist ausbreitet, sein Herz erweitert, der sein Herz erhebt, es von dem Irdischen losreißt, und es über die Sphäre des Privatinteresses emporschwingt, der die Sehnsucht seiner Seele nach dem Besitze Gottes in's Unendliche ausdehnt, und die Neigungen seines Herzens durch Theilnahme an der unermeßlichen Liebe Jesu Christi auf alle seine Brüder überträgt, dieser Christ bekämpft hochherzig den Egoismus, durchbricht die engen Fesseln der Individualität und umfaßt endlich durch die Gnade Gottes, alle Menschen mit seiner Liebe, gibt sich nach dem Beispiele seines göttlichen Herrn mit Freuden ohne Rückhalt für sie hin bis zur Aufopferung seiner selbst.

Der wahre Christ wird also nothwendig immer ein guter Bürger sein; denn derjenige, der allen Menschen dient und sie liebt, ohne Rücksicht auf ihre Person, dem Instinkte der Natur zum Trotz und seinem eigenen Interesse zum Schaden, wird der nicht um so viel mehr den Theil der Menschen, der seine Nation ausmacht, zärtlich lieben? Wie, würde er nicht von ganzer Seele

allen seinen Mitbürgern ergeben sein, sogar sein Vermögen, sein Leben hingeben, wenn das Wohl oder die Ehre des Vaterlandes es erforderte? Wenn aber der Glaube, die Quelle der Aufopferung, das Princip der göttlichen Liebe, in dem Herzen versiegt ist, so wird er um so unfähiger zur Ausübung der politischen Tugenden; ein solcher Mensch wird schwerlich ein guter Bürger sein, weil er aufgehört hat ein guter Christ, d. h. ein Mann des Glaubens und der Aufopferung zu sein.

Ihr seht es, die christliche Liebe ist das wirksamste Prinzip der Vaterlandsliebe und die Quelle der christlichen Liebe ist der Glaube. Ihr, meine l. Mitarbeiter, seid die Apostel dieses Glaubens, dieser Liebe, und indem Ihr die Euch anvertrauten Seelen Gott und den Nächsten lieben lehrt, lehrt Ihr dieselben auch das Vaterland und seine Institutionen lieben.

Hören wir jetzt, wie Bossuet unsere Lehre durch die Beispiele Jesu Christi, der Apostel und der ersten Gläubigen bestätigt. Es scheint uns, daß wir den Lehren, die wir Euch heute gegeben, nicht besser die Krone aufsetzen können.

XI.

„Die h. Schrift ist voll von Beispielen, die uns zeigen, was wir unserm Vaterlande schuldig sind; aber das schönste aller dieser Beispiele ist das des Herrn Jesus Christus selbst.

„Der Sohn Gottes, der Mensch geworden, hat nicht nur, liebevoll gegen Alle, und Allen ein Retter, die Pflichten erfüllt, welche die menschliche Gesellschaft einem Manne auferlegt; und diejenigen eines guten Sohnes, gegen seine Eltern, denen er unterthan war (Luc. 2, 51.); sondern auch die eines guten Bürgers, indem er sich erkannte „als gesandt zu den verlornen Schafen des Hauses Israel (Matth. 15, 24). Er ist in Judäa geblieben „und durchwanderte das Land, that Gutes und heilte alle „diejenigen, die vom bösen Geiste besessen waren (Act. 10, 38)". Man erkannte ihn für einen guten Bürger und die Liebe zur jüdischen Nation war eine mächtige Empfehlung bei ihm. Die Aeltesten des jüdischen Volkes baten ihn sehr, einem Centurio einen kranken Diener, der ihm theuer war, wiederzugeben und sagten, um ihn dazu zu bewegen: „Er verdient, daß du ihm hilfst, denn er liebt unsere Nation und hat uns eine Synagoge gebaut; und Jesus ging mit ihnen und heilte den Diener (Luc. 7, 3). Als er an das Unglück dachte, welches Jerusalem und dem jüdischen Volke drohte, konnte er seine Thränen nicht zurückhalten. „Und indem er sich der Stadt näherte und sie ansah,

weinte er; wenn du wüßtest in dieser Zeit, die dir zur Buße gegeben ist, sagte er, was dir den Frieden bringt! aber es ist deinen Augen verborgen (Luc. 19, 41). Er sprach diese Worte, da er einzog in Jerusalem unter dem Jubel des Volkes. Diese Sorge, die ihm in seinem Triumphe auf Herzen lag, verließ ihn nicht in seinem Leiden. Als man ihn zum Tode führte, „schlugen eine Menge Volkes und viele Frauen, die ihm folgten, an ihre Brust und seufzten; aber Jesus wandte sich zu ihnen um und sagte: Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern über Euch und Eure Kinder". (Luc. 23, 27). Er klagt nicht über die Leiden, die man ungerecht über ihn verhängt, sondern über diejenigen, die solch' gottloses Verfahren über sein Volk bringen mußte. Er hatte Nichts vergessen, um sie zu warnen. „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten und steinigst diejenigen, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Jungen unter ihre Flügel, und du hast nicht gewollt! Bald werden deine Häuser zerstört werden! (Matth. 23, 37)".

„In seinem Leben und in seinem Tode beobachtete er streng die Gesetze und löblichen Gebräuche seines Landes, sogar diejenigen, von denen er sich gänzlich ausgenommen wußte. Man klagte darüber, daß der h. Petrus den dem Tempel schuldigen Tribut nicht bezahle, und dieser Apostel behauptete wirklich, er habe nichts zu zahlen. Jesus aber, obgleich er es als Sohn Gottes nicht brauchte, läßt den Tribut bezahlen, um nicht die mindeste Störung in der öffentlichen Ordnung zu verursachen. (Joh. 17, 24). Er unterwarf sich der gesetzlichen Ordnung, indem er dem Kaiser geben ließ, was des Kaisers war und Gott was Gottes war. (Joh. 22, 21). Er unternahm nie Etwas gegen die Autorität der Vorgesetzten. Einer aus der Menge sprach zu ihm! „Meister, befiehl meinem Bruder, daß er mit mir theile. Mensch, antwortete er ihm, wer hat mich zum Richter gesetzt über Euch und Eure Theilung? (Luc. 12, 13)." Endlich, verhinderte ihn seine Allmacht nicht, sich ohne Widerstand gefangen nehmen zu lassen. Er gab dem h. Petrus einen Verweis, weil er den Degen gezogen, und heilte das Uebel, welches der Apostel angerichtet hatte. Er erschien vor den Hohenpriestern, vor Pilatus, vor Herodes und gab denjenigen, die das Recht hatten, ihn zu fragen, genaue Antwort. „Der Hohepriester sprach zu ihm: Ich befehle dir im Namen Gottes, sage mir, ob du Christus bist, der Sohn Gottes: und er antwortete: Ich bin's: er gab dem Pilatus genügende Auskunft über sein Königthum, welches sein ganzes Verbrechen war, und versicherte ihn zu gleicher Zeit, daß es

nicht von dieser Welt sei" (Johan. 18, 36). Das offenbar ungerechte Verfahren gegen ihn verdammte er nur durch Stillschweigen, ohne Klage, ohne Murren; „und überlieferte sich, wie der h. Petrus sagt, dem ungerechten Richter (l. Petr. 2, 23). Bis zum Ende bewahrte er die Liebe und Treue seinem undankbaren Vaterlande, seinen grausamen Mitbürgern, die mit solch' blinder Wuth danach trachteten, sich an seinem Blute zu sättigen, daß sie ihm einen Rebellen und Mörder vorzogen. Er wußte, daß sein Tod diesen undankbaren Bürgern Heil bringen würde, wenn sie Buße gethan hätten, darum betete er für sie insbesondere auch noch am Kreuze, an welches sie ihn geschlagen hatten. Er vergoß sein Blut im eigenthümlichen Hinblick auf sein Volk, und er wollte der Vaterlandsliebe einen Platz anweisen in dem großen Opfer, welches die Sühne der ganzen Welt sein sollte".

XII.

„Die Apostel und die ersten Gläubigen sind immer gute Bürger gewesen. Ihr Meister hat ihnen diese Gesinnung eingeflößt. Er hatte ihnen kund gethan, daß sie verfolgt werden würden auf der ganzen Erde und zugleich gesagt: daß er sie wie Lämmer mitten unter die Wölfe sendete (Matth. 10, 16.), das heißt, daß sie ohne Murren und Widerstand leiden sollten. Während die Juden den h. Paulus mit unversöhnlichem Hasse verfolgten, nimmt dieser große Mann Jesum Christum, der die Wahrheit selbst ist, und sein Gewissen zum Zeugen, daß, erfüllt von unendlichem und fortdauerndem Schmerze über die Verblendung seiner Brüder, „er wünsche selbst im Banne zu sein, los von Christo, statt seiner Brüder. Er lüge nicht, sein Gewissen gebe ihm Zeugniß 2c." (Röm. 9, 1.). In einer großen Hungersnoth sammelte er für sein Volk und trug die Almosen, die er in ganz Griechenland für dasselbe gesammelt, selbst nach Jerusalem: „Ich bin gekommen," sagt er, „um meinem Volke Almosen zu bringen" (Act. 24, 17.).

„Weder er noch seine Gefährten haben jemals Unruhen gestiftet, und das Volk aufrührerisch versammelt. Drei Jahrhunderte unbarmherziger Verfolgungen hindurch haben die Christen immer dieselbe Regel beobachtet. Nie hat es bessere Bürger gegeben, die dem Lande nützlicher gewesen oder freudiger in der Armee gedient hätten, wenn man sie nur nicht zum Götzendienst zwingen wollte. Das Reich hatte keine besseren Soldaten, sie kämpften nicht bloß tapfer, sondern erreichten durch ihr Gebet, was sie nicht durch die Waffen vermochten Ein Beweis ist der

Regen, den die Donnerlegion herabflehte, ein Wunder, welches in den Briefen des Marc Aurel bezeugt wird. Es war ihnen verboten, Unruhen zu verursachen, die Götzenbilder zu stürzen, irgend eine Gewaltthätigkeit zu begehen; die Vorschriften der Kirche erlaubten ihnen nur den Todesstoß geduldig zu erwarten. Die Kirche hielt diejenigen nicht für Märtyrer, die sich den Tod durch irgend eine Gewaltthat und einen falschen Eifer zuzogen. Es konnten zuweilen außergewöhnliche Erleuchtungen stattfinden, aber solche Beispiele wurden nicht nachgeahmt, weil sie über der Ordnung standen.

„Wir sehen sogar in den Akten einiger Märtyrer, daß sie Bedenken trugen, die Götter zu verfluchen: sie mußten den Irrthum ohne irgend ein heftiges Wort strafen. Der h. Paulus und seine Gefährten hatten so gehandelt; darum sagte der Sekretär der Gemeinde zu Ephesus: „Meine Herren, Ihr müßt Euch nicht so ereifern. Ihr habt diese Männer hierhergeführt, die keine Gotteslästerung begangen und Eure Göttin nicht beschimpft haben" (Jd. 19, 37.). Sie machten keinen Scandal und predigten die Wahrheit ohne Störung der öffentlichen Ruhe, so viel es an ihnen lag *)."

So haben sie nach dem Beispiele ihres göttlichen Meisters die politische Ordnung, in der sie lebten, geachtet, so unsittlich und abgeschmackt sie ihnen auch erscheinen mochte. Die schrecklichsten Mißhandlungen haben es nicht vermocht, ihre Achtung vor dem Gesetze, ihre Liebe zum Vaterlande zu schwächen.

Das sind die Pflichten, meine lieben Mitarbeiter, welche wir den Gläubigen predigen müssen, nachdem wir sie selbst geübt haben; und diese Predigt, begleitet von dem Beispiele, wird um so mächtiger wirken, je mehr wir uns von den Parteien, welche die Gesellschaft theilen, zurückhalten.

Es scheint uns beim Schlusse, als hörten wir die Religion selbst, wie sie uns im Namen Gottes und der durch das Blut seines Sohnes erlösten Seelen beschwört, uns nicht in die Kämpfe der menschlichen Politik zu mischen: Priester Jesu Christi, o geliebte Kinder, ruft sie, als mein göttlicher Bräutigam nach dem Triumphe seiner Auferstehung Euch als Nachfolger der Apostel in die Welt sandte, um alle Völker zu lehren, legte er seine Wahrheit auf Eure Lippen und seine Liebe in Eure Herzen. Mit diesem doppelten Werkzeug werdet Ihr die Völker der Erde aufrichten, sie ihren Leidenschaften entreißen und aus der Finsterniß herausziehen. Aber diese beiden göttlichen Kräfte, mit

*) Politique sacrée, lib. I. art. IV.

denen Ihr die Menschheit in den Himmel tragen könnt, würden durch den bloßen Hauch der Faktionen und Parteien in Eurer Hand zerbrochen werden. Anstatt zu den Regionen des Lichtes und der Tugend, des Friedens und Glückes aufzusteigen, würde die Welt zurückfallen in den Abgrund des Uebels, und Ihr würdet sie mehr und mehr, unter Flüchen über Euch, in die Macht des Lasters und des Irrthumes versinken sehen. Wollet Ihr, daß die Völker Euch auf dem leuchtenden Wege des Evangeliums, und somit auf dem Wege des moralischen Fortschrittes und der Civilisation folgen sollen, so seid nur Männer des Evangeliums.

Möge Niemand in diesen Tagen der Zwietracht und des Hasses, den Verdacht schöpfen können, daß Ihr Männer einer Partei seid. Zeigt Euch in ihren Augen nur als das, wozu Euch das Priesterthum gemacht hat: als die Retter aller Seelen, als Tröster in jedem Elend. Ach! zieht Euch nicht durch Verletzung von Meinungen, die den Glauben Nichts angehen, den Zorn derjenigen zu, welche von Euch ihrer unsterblichen Bestimmung entgegen geführt werden sollen. Verkündigt Allen muthig die Wahrheit, aber liebet auch Alle mit gleicher Zärtlichkeit, ohne ihre Gefühle zu verletzen. Ihr werdet sie leicht für die Kirche gewinnen und auf den Weg des Heils zurückführen, wenn Ihr sie davon überzeugt habt, daß Ihr, jeder weltlichen Politik fremd, Euch nur mit der himmlischen beschäftigt.

Und wenn die Stimme der Religion, der Mutter unserer Seelen, nicht hinreicht, liebe Mitarbeiter, so seht und hört noch das Vaterland, diese andere weinende Mutter, welche uns dasselbe zuruft. Sie beschwört uns ebenfalls an der erhabenen Stelle zu bleiben, die uns Gott angewiesen hat, um von da herab seine Kinder zu segnen und sie nach ihren Kämpfen zu versöhnen. Bewahret Euch auf, so ruft sie uns zu, für jene schrecklichen und feierlichen Augenblicke, in denen meine Bürger der Verzweiflung nahe, und müde einander zu hassen, sich nach neutralem Boden sehnen, auf dem sie sich umarmen können.

Dieser neutrale Boden ist die Kirche, ist das Priesterthum. Ihr Priester Jesu Christi, Ihr könnet allein ihnen denselben anbieten. Seiet darum, seiet immer Männer der Versöhnung, des Friedens, der Liebe.

Hüten wir uns, meine lieben Mitarbeiter, taub zu sein gegen diese beiden gebieterisch und zärtlich flehenden Stimmen. Erheben wir uns zu der ganzen Höhe unseres erhabenen Berufes, erheben wir mit uns die Seelen, damit, im Hinblicke auf die unübertrefflichen Güter der Ewigkeit, deren Quelle Gott allein ist, die eiteln, vergänglichen Dinge dieser Welt uns nicht

mehr beunruhigen, damit die gegenseitige Erbitterung, Streit und Haß schwinden; damit wir im Gegentheile jetzt schon leben von der Liebe Jesu Christi und im Schooße des irdischen Vaterlandes den Frieden des Herrn genießen, damit wir Alle gegenseitig zu unserem Glücke beitragen, durch Gehorsam gegen das Gesetz, durch Beobachtung der Gerechtigkeit, durch Unterordnung des eigenen Wohles unter das öffentliche, durch Ausübung des wahren Patriotismus; auf diese Art werden wir mitarbeiten an der Größe, an der Würde und vor Allem an dem Glücke dieses irdischen Vaterlandes, welches uns dann eine Vorbereitung sein wird auf das himmlische, auf das glückliche Jerusalem, unser Ziel und unsere Ruhe, wo Gott ganz in uns sein wird, und Jeder von uns mit ihm regiert, im Glanze seiner Herrlichkeit.

Gegeben zu Paris, mit unserer Unterschrift, unter unserm Insiegel, und gegengezeichnet von dem Generalsekretär unseres Erzbisthums, den 15. Januar im Jahre unseres Herrn 1851.

† Maria Dominicus August,
Erzbischof von Paris.

Im Auftrag des Herrn Erzbischofs.
Coquand,
Ehrendomherr und General-Sekretär.

Rundschreiben
des Herrn Bischofs von Chartres
an den Klerus seiner Diözese, in welchem Bemerkungen über das letzte Rundschreiben des Herrn Erzbischofs von Paris enthalten sind.

Ich habe mir eine Aufgabe gestellt, die sich schwer mit meinen Gefühlen vereinigen läßt. Ich bin von dem Herrn Erzbischofe von Paris mit Beweisen des Vertrauens und der Freundschaft überhäuft worden, und schulde ihm eine eben so unverletzliche als wahre Anhänglichkeit. Ungeachtet dieser Gesinnung fühle ich mich dennoch verpflichtet einige Mängel, die ich in seinem Rundschreiben vom 15. Januar bemerkt habe, zu bezeichnen.

Als ich mich dieser Arbeit unterzog, habe ich den tiefen Schmerz gefühlt, den die Kämpfe des Herzens mit dem Gewissen hervorrufen, aber die Pflicht hat laut, sehr laut, gesprochen. Ich werde sie daher ohne Schwäche und Umschweife erfüllen. Die Zeiten, in denen wir leben, sind so außerordentlich, daß man mir dieses Verhalten, welches es ebenfalls ist, verzeihen wird. Wenn mir übrigens dieses Unternehmen einigen Tadel zuzieht, so sind die Güte und die Tugenden des erlauchten Erzbischofes selbst im Voraus eine Vertheidigung, die mich stärkt, ein Schild, der mich schützt.

Die reinsten und achtungswerthesten Eigenschaften haben Gränzen; der Eifer, die Liebe zu den Menschen und der Wunsch, sie glücklich zu sehen, sind große und schöne Gefühle, die aber zu gefährlichen Uebertreibungen führen können. Der Mensch muß demnach die stürmische, aber manchmal ungemessene Neigung zum Guten mäßigen, und die Nüchternheit selbst in der Weisheit, die uns der h. Paulus anempfiehlt*), muß sich auf alle Bewegungen unseres Herzens und auf alle Handlungen unseres Lebens erstrecken.

Wir wollen diesen Grundsatz hier befolgen. Das Rundschreiben, von dem ich nur mit ehrfurchtsvoller Vorsicht spre-

*) Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Rom. 12, 13.

che, scheint die vier oder fünf Parteien, die Frankreich theilen, auf dieselbe Linie zu stellen: man muß den Werth ihrer respektiven Ansprüche nicht untersuchen, man muß diese Klassen von Bürgern, welche mehr oder weniger gegen einander entbrannt sind, alle mit gleichem Maßstabe messen. Das ist ein System, welches scheinbar Manches für sich hat; aber wie kann man übersehen, daß es den schrecklichsten Mißdeutungen unterworfen ist? Was wird dieses System, in einer Zeit, die so fruchtbar an Revolutionen ist, für Früchte bringen? Was wird geschehen? Eine Macht ist eingesetzt, sie regiert, beherrscht ein großes Volk. Eine andere Partei erhebt sich; ihre Maßregeln sind mit unendlicher Schlauheit getroffen, die Gewalt ist auf ihrer Seite, denn die Veränderlichkeit der menschlichen Angelegenheiten überträgt von einer Klasse auf die andere Alles, was diesen physischen unwiderstehbaren Vorzug ausmacht. Diese Partei, die im Stillen groß geworden, deren ehrgeizige Absichten im Schatten gereift sind, diese Verschwörung, die ungestraft ausbrechen und sich der Gewalt bemächtigen kann, zerbricht alle Hindernisse, greift an und stürzt eine Regierung, die durch die Ausübung ihrer Macht und die unglaublichen Verlegenheiten, die sich von allen Seiten erheben, geschwächt ist. Die bis dahin triumphirende Partei fällt in den Staub zurück, und eine andere erhebt sich auf den Trümmern aller niedergeworfenen Oppositionen und genießt die Freuden der Herrschaft und Regierung. So wäre es vollbracht, wenigstens für den Augenblick. Aber sehen wir weiter: morgen, d. h. in einer kurzen Zeit, werden sich andere Neuerer auf den Kampfplatz stürzen, denen die Umwälzung der Dinge oder der Beistand, den Natur und andere Vorfälle dem Ehrgeiz leisten, die Gewalt überliefert hat. Die volle Hitze der Leidenschaft brennt in ihren Adern und die Stimme ihres Gewissens hat keine Vorwürfe, welche nicht durch das eben auseinandergesetzte System beschwichtigt würden. Sie erringen den Sieg über ihre Nebenbuhler, die sie verdrängen wollen. Dieser Umsturz kann nicht ohne Mord, Verheerung und Raub zu Stande kommen. Doch das thut Nichts, ihre Wünsche sind erfüllt, ihre Leidenschaften befriedigt, und sie halten ihren Fuß auf dem Volke, welches sie ihren ehrgeizigen Absichten unterwerfen wollten. Nun wartet einen dritten Angriff ab; — er wird nicht auf sich warten lassen und Ihr werdet Zeugen einer neuen blutigen Katastrophe sein. Ich stehe still: eine unendliche Folge von Gewaltthätigkeiten und ähnlichen Umwälzungen wird die Folge dieser neuen Lehre sein. Die Gesellschaft wird nach und nach zerstört werden, früh oder spät wird es auf der Erde nur blutige Trümmer der Menschheit

geben, und diese wird man nur in den entlegensten Höhlen und einsamsten Wäldern finden.

Ja, wenn solche Ansichten das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge an geleitet hätten, so würde die Gesellschaft längst vernichtet sein, man würde keine Nation mehr auf der Welt sehen, die verkannte Vorsehung würde sich nicht mehr um den Menschen bekümmert haben, sie würde ihn in den elendesten Zustand haben versinken lassen, um seinen unsinnigen Stolz zu rächen. Dieses ist es, was die Schrift sagt: Ich werde euch nicht mehr weiden, spricht der Herr; wer stirbt, möge sterben, wer erwürgt wird, möge erwürgt werden, und die übrig bleiben, mögen sich gegenseitig aufzehren*). Das sind die Folgen dieser Lehre, welche die Gesellschaft dem Zufall, oder vielmehr den unzähligen Launen und der ewig wandelbaren Wuth der menschlichen Leidenschaften überliefert.

Ehedem gab es ein sicheres Mittel gegen dieses radikale und unheilbare Uebel. Welches war dieses Mittel und dieses Präservativ? Suchet in der Geschichte. Es ist gewiß, daß während fünfzehnhundert Jahren Frankreich ruhig und blühend war. Wir finden keine von den grausamen und zerstörenden Revolutionen, die unser schönes Land seit sechzig Jahren verheeren und verwüsten. Es waren also andere Grundsätze, welche damals verbreitet und den Gemüthern eingeprägt waren. Diese Wahrheit glänzt vor Euren Augen, wie die Sonne; sie reicht hin zur Widerlegung Eurer anarchischen Thorheiten, die Euch dahin gebracht haben, daß Ihr Nichts thut, Nichts hofft und Alles fürchtet.

Wie soll man aber, sagt man, diese geheimnißvolle Ungleichheit erklären, die sich immer zwischen Armen und Reichen gefunden hat, und an der man heut zu Tage so großes Aergerniß nimmt? Warum läßt man nicht zum Wenigsten auf die Armen einige Strahlen dieser Sonne fallen, die Allen Bequemlichkeit und Wohlbehagen gibt? — Das ist eine gekünstelte und heuchlerische Rede, die unter schmeichlerischen Worten finstere und verabscheuungswürdige Anschläge verbirgt, Anschläge, die geeignet sind, Alles zu verwirren, Alles zu verderben, was sage ich? die die Uebel vermehren, die den Stolz gegen die Vorsehung aufwiegeln. Seit Anfang der Welt, haben Männer, welche verständiger und aufgeklärter waren, als Ihr es seid, die Ihr eine falsche Menschenliebe zur Schau tragt, dieses Mißverhältniß eingesehen, und nicht ändern können. Warum? Weil es unmöglich

*) Zach. 11, 9.

ist. Ja, dieser Zustand der Dinge ist ein Werk der ewigen Weisheit; man muß sie rechtfertigen.

Die Leidenschaften sind die Urheber des Unglücks auf dieser Welt; alle Klassen haben gleichen Antheil daran. Nun sehen wir, welche Wirkungen sie durch ihre Niederlage und Unterdrückung, oder durch ihren Sieg hervorbringen. Die ausgeübte Tugend unterdrückt sie, die verachtete Tugend vermehrt sie und bereitet ihren Sieg. Untersuchen wir zuerst, was die Befriedigung der Leidenschaften bei den Reichen zur Folge hat. Sie sind im Ueberflusse; sie athmen nur Vergnügen ein, sie scheinen alle Süßigkeiten, die raffinirtesten Genüsse, alle Ausschweifungen erschöpft zu haben; und diese Vergnügungen erzeugen in ihrer Seele nur andere ungezügelte Wünsche, die nie sagen: Es ist genug. Daher kommt eine Unruhe, welche sie quält, ein Feuer, welches sie verzehrt, ein thörichter, zuweilen monstruöser Ehrgeiz, von welchem sie besessen werden. Sie geben sich der Unmäßigkeit hin, und werden eine Beute der Krankheiten, welche dieselbe erzeugt. Sie ruhen auf Betten, welche die Weichlichkeit erbaut hat, um einen sanften Schlummer auf ihre Augen herabzulocken, und dennoch schlafen sie nicht ein. Sie trachten nach Allem, und Alles, wonach sie ringen, flieht sie; am Ende werden ihre Gelüste und sie selbst sich zur Last. Das sind die wahren Unglücklichen. Laßt sie tugendhaft werden, und sie sind glücklich, nicht durch den Reichthum, der, wie man sieht, ihre Qual ausmacht, sondern durch die Tugend, die ihnen die Ruhe und alle Güter gibt, deren Quelle sie ist.

Der Arme hat viel weniger ungeregelte Neigungen. Diese sind nicht seine Feinde. Er hat keine anderen als die Entbehrungen, die nicht ohne Trost und Abhülfe sind. Er lebt von seiner Arbeit, die Alles Eitle und Trügerische zurückstößt. Sein Körper ist gesund, seine Seele ist ruhig, er ist dem Neide nicht ausgesetzt. Die Arbeit seiner Hände verschafft ihm das, was für den Menschen durchaus unentbehrlich ist, mehr verlangt er nicht. Sein Vermögen ist sehr bescheiden, aber es ist seinen Wünschen angemessen. Diese Mäßigung macht sein Glück aus, denn man wünscht Nichts, wenn man das Gewünschte besitzt. Wenn ihn plötzlich ein Unglück trifft, so sendet Gott die christliche Liebe, die ihn tröstet, und die dem Tugendhaften nie fehlt. *Nie sah ich den Gerechten verlassen*, sagt die h. Schrift, *noch seinen Samen Brod suchen**).

Was den Armen anbetrifft, dessen Leidenschaften Nichts

*) Psalm. 37, 25.

mäßigt oder einhält, so ist ein solcher, ich gebe es zu, der Unglücklichste unter den Sterblichen, aber er hat nicht das Recht, irgend Jemanden deshalb anzuklagen.

Wollet Ihr Beweise von dem, was ich gesagt, wollt Ihr Euch überzeugen, daß Reichthum und Ueberfluß nicht das Glück ausmachen? Unser Jahrhundert bedurfte zu diesem Zwecke einer auffallenden, unwiderlegbaren Demonstration: sie ist ihm geworden. Der Selbstmord, dieses abscheuliche Verbrechen, ist unserer Zeit eigen, und es ist eine notorische Thatsache, daß diese schauderhafte blutige Verzweiflung, eine Frucht des Lebensüberdrusses, eben so viel und verhältnißmäßig mehr Reiche als Arme durch eigene Hand den Tod finden läßt.

Ich füge eine andere Bemerkung hinzu, die den Sophisten schlechthin keine Ausflucht läßt. Die Gesellschaft ist eine wunderbare Maschine von einer unbekannten Hand eingerichtet, ich nehme es für einen Augenblick an. Ihr regelmäßiger Gang und ihr ewiges Spiel gründen sich auf gegenseitige und verschiedene Dienstleistungen, die allen Bedürfnissen des Menschen entsprechen, der zu Grunde gehen würde, wenn ihm dieser Beistand verweigert würde. Daher kommt diese ungleiche Vertheilung, die dich stolzer und blinder Mensch verletzt! Aber rühre nur an diese Ungleichheit, und die Maschine zerbricht in demselben Augenblicke unter Deinen Händen und Du, der Du Reichthümer und eine eingebildete Größe zu finden hofftest, findest Nichts als Elend, Schande und Tod.

Gehen wir zu einem andern Artikel des Rundschreibens über. Der Herr Erzbischof wendet sich an die Geistlichen und drückt sich folgendermaßen aus: „Die Kirche achtet alle Regierungen, die sie eingesetzt findet, auch diejenigen, die aus Revolutionen hervorgehen, ohne nach dem Ursprung und dem Rechte zu fragen, wenn sie nur ihre Pflichten erfüllen.“ Prüfen wir diese Stelle. Es ist offenbar, daß die Regierungen, die plötzlich und wie man die Hand wendet, auftauchen, zu denen gehören, die sich nur durch Gewalt erheben. Nun ist die Gewalt nicht das Recht. Alle durch Gewalt erzeugten Handlungen stehen daher nothwendiger Weise in Verbindung mit dieser gewaltsamen, unvorhergesehenen Veränderung; Verletzung des Eigenthumes, Mord und Alles Andere dieser Art ist größtentheils Hülfe und Mittel dazu gewesen.

Der Gesandte Gottes ist entweder Nichts, oder er ist es seinem geistlichen Amte schuldig, das Geständniß solcher ungeregelten Handlungen zu verlangen. Die politischen Verbrechen haben eine größere Ausdehnung als Privat-Vergehen, und schlagen der

menschlichen Gesellschaft weit tiefere Wunden. Der berühmte Ludwig von Granada, einer der heiligsten und größten Männer Spaniens, redete zu Karl V., dessen Beichtvater er war, also: „Ihr habt die Sünden Karls gebeichtet, beichtet nun die Sünden des Kaisers.“ Der Bewahrer dieser Bekenntnisse wollte sich nicht in Staatsangelegenheiten einmischen, denen er fremd blieb, aber er wollte die Ungerechtigkeiten, die offenbaren Usurpationen, die blutigen und unnützen Angriffe kennen lernen, die Gott, dessen Stellvertreter er war, verwirft und verdammt.

Diejenigen, welche so flink und eifrig einen Thron oder ein Volk in Besitz nehmen, denken wenig an ihre glänzenden Versprechungen; das Wort Pflicht ist eine Lockspeise, deren sie sich zur Sicherung ihres Erfolges bedienen. Die „wohlfeile“ Regierung von 1830 vermehrte mitten in einem langen Frieden die öffentlichen Lasten in solchem Grade, daß sie bald um ein Drittel die Steuern überstiegen, die von der frühern Verwaltung zur Deckung der Kosten eines zwanzigjährigen allgemeinen Krieges dem Volke auferlegt werden mußten.

Das Rundschreiben, dessen Unvollkommenheiten und Mängel ich mir hervorzuheben erlaube, enthält einen andern Grundsatz, dessen Ausführung Frankreich einer wichtigen Stütze und sehr wünschenswerther Hülfsquellen berauben würde. Die Würden und Angelegenheiten der Welt, wird darin gesagt, sind nach dem Ausspruch der Kirche unverträglich mit den Privilegien und den Ehren des Priesterthums. Der gelehrte Prälat hat das Konzilium von Trient im Auge, welches die Residenz vorschreibt, und folglich Verzichtung auf alle Geschäfte, die eine Veränderung derselben unvermeidlich machen. Aber dieses Konzilium, die gelehrteste Versammlung, die man je in der Kirche vereinigt gesehen, fügt diesem Gesetze eine Einschränkung bei. Es erklärt, daß Bischöfe oder Priester den Wohnort verändern, d. h. daß sie sich an andere Orte begeben können, wo ihr Amt nicht die Hauptsache ist, die sie beschäftigt *). Die Kirche, die apostolische Männer genug hat, um die Religion blühend zu erhalten, kann einige ihrer Diener dem Staate und den öffentlichen Angelegenheiten widmen. Diese beiden großen Korporationen müssen sich wechselseitigen Beistand leisten, und die Kirche kann einige ihrer Mitglieder hergeben, damit sie über das Volk gestellt werden und sich äußern Diensten widmen, die mit der Größe

*) Nisi cum absentia inciderit propter aliquod munus et reipublicae officium episcopatibus adiunctum. *Conc. Trid. sess. 23. de ref. cap. 1.*

und dem Glücke der Nation eng verbunden sind. Man antworte mir: Ist der Ruhm des aufblühenden, die Barbarei ablegenden Frankreichs nicht das Werk der Bischöfe gewesen? Wer könnte es läugnen? Ungläubige, aber unterrichtete und unpartheiische Schriftsteller haben es feierlich erklärt. Sind es nicht die Prälaten, welche die Sitten der Franzosen verfeinert haben? Haben sie die Franzosen nicht aufgeklärt, und auf alle großen Dinge vorbereitet, sie zu einem Volke gemacht, welches einst durch Waffenkunst, Litteratur und Weisheit im Rathe glänzen würde? Der h. Remigius mildert Klodewigs Wildheit, weiht ihn ins Christenthum ein, und macht ihn würdig ein Reich zu gründen, dessen hoher Ruhm sich über die ganze Welt verbreitet hat, und welches erst 1400 Jahre nach seiner Gründung wankte. Der h. Leger, Bischof von Autun, lehrte die weise Mathilde die Kunst zu regieren, und nachdem er seinem Volke verboten hatte, sich zu bewaffnen, und für seine eigene Befreiung Blut zu vergießen, überlieferte er sich den Bösewichtern, welche die barbarische Eifersucht Ebroins, des Maire von Paris, beauftragt hatte, ihn zu ermorden. Leger zeigte alle Eigenschaften eines großen Staatsmannes, Klugheit, Muth, große Einsicht, welcher Nichts entging. Er hatte die Unfälle des zweiten Kreuzzuges vorausgesehen, und nachdem sich zugetragen, was er vorhergesehen hatte, bewunderte ganz Europa die Tiefe seiner Einsicht und die Schärfe seines durchdringenden Verstandes. Bei seinem Tode segnete ihn einstimmig ganz Frankreich. Der Kardinal von Amboise verminderte beim Antritte seines langen Ministeriums die Abgaben. Ungeachtet der Opfer und ungeheuern Ausgaben, welche die unbeendbaren Kriege in Italien erforderten, blieben die öffentlichen Abgaben bis zu seinem Tode auf demselben Fuße, und er theilte mit Ludwig XIV. den unvergleichlichen Titel: Vater des Volkes. D'Ossat war der bescheidenste, tugendhafteste, geschickteste Gesandte, dessen unsere Geschichte Erwähnung thut. Richelieu folgte ihm nach, und sein Ministerium, worin er den kühnsten Blick und das größte Genie zeigte, war die Morgenröthe und der Vorläufer der großen Regierung Ludwigs XIV. Bei den andern Nationen haben die von der Kirche gegebenen Minister gleich glänzende Erfolge gehabt. Der Kardinal Ximenes verband die strengsten Sitten und größten Tugenden mit ausgezeichneten Talenten für die Staatsverwaltung, man ging damit um, ihn zu kanonisiren. Ein berühmter Schriftsteller unseres Jahrhunderts lobt ihn, indem er ihn neben Richelieu nennt, der ihn sich zum Vorbilde gewählt hatte. Dieser Schriftsteller sagt: „Regieret kühn, das hat nicht ein General, sondern ein Bischof, Bossuet gesagt, und

die beiden Regierungen, die sich in Europa am meisten durch glückliche Kühnheit auszeichneten, waren die eines Minoritenmönches, der Kardinal geworden, und eines Kardinals, der einen Kapuziner zum Rathgeber hatte*)."

Jetzt frage ich Euch: welcher Heilige, welcher Papst, welches Konzilium, welcher unterrichtete und fromme Katholik hat diese aus der Kirche hervorgegangenen Staatsmänner der Abweichung, der Untreue gegen ihre Pflichten angeklagt? Nein, sie haben anstatt des Tadels mit Beifall und Freuden die Früchte ihrer weisen Maßregeln eingeärntet, die Früchte der glücklichen und geschickten Leitung, die sie den Angelegenheiten ihres Landes gegeben. Man vergleiche die Werke dieser von der Religion gebildeten Minister mit den abweichenden und unglücklichen Plänen der Lenker unseres Schicksals, deren Mehrzahl von entgegengesetzten Grundsätzen durchdrungen ist, und man wird sich nicht enthalten können mit dem großen Bischofe von Meaux auszurufen, was er bei einer andern Gelegenheit sagte: „Welcher Zustand aber welcher Staat!" Die Kirche verbietet ihren Dienern die Administration der weltlichen Angelegenheiten nicht absolut, und Frankreich würde einen Theil seiner Größe und seiner Eroberungen verloren haben, wenn die Männer der Kirche, die es zu seiner Hülfe gerufen, nicht auf rechtmäßige Art von einer mit der Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten unverträglichen Unterwerfung befreit worden wären.

Der erhabene Prälat will nicht, daß die Angelegenheiten der Religion in den Zeitungen besprochen werden sollen. Dieses Verbot scheint mir etwas strenge, denn wie wird man das Christenthum vertheidigen können, welches so sichtbar mit dem Siegel der Göttlichkeit gestempelt ist, in dessen Schatten unsere Väter groß, glücklich und ruhig gelebt haben? Dieses Unternehmen wird unmöglich werden. Es liegt auf der Hand, daß der Klerus der Unterstützung bedarf. Ich will die Erinnerung an alte Wunden nicht wecken. Aber es ist notorisch, daß die ganze französische Jugend seit langen Jahren gezwungen war, antireligiöse, folglich antisoziale Lehren einzusaugen. Geheime Lektüre konnte die verirrten, diese irregeleiteten Geister nicht zurückführen. Unsere Sitten erlaubten es nicht. Man hätte die unumstößlichen Beweise des Christenthums studiren müssen, in jenen Werken, deren Verfasser wenigstens zum Theil Genies erster Klasse sind, und welche durchdrungen waren von den großen Wahrheiten, deren Licht und Ueberzeugung sie nach allen Seiten hin ausbreiteten.

*) Der Pater Joseph de Tremblay — Pensées de M. Bonald.

Ein einsichtsvoller und sehr geistreicher Bischof, den der Tod uns neulich entrissen, hat mit Recht gesagt: Heut zu Tage liest man Alles, ausgenommen die Bücher. Kurze und oft wiederholte Belehrungen waren erforderlich, die ein wenig zahlreicher Klerus nicht allein übernehmen konnte, es mußten leichte Blätter erscheinen, und täglich die unzähligen Sophistereien der Gottlosigkeit bekämpfen, die ebenfalls alle Tage unser unglückliches Frankreich überschwemmen. Großmüthige Laien sind aufgestanden, welche sich dieser Aufgabe unterzogen haben. Ihr Glaube ist lebendig, ihr Eifer unermüdlich, ihre Aufopferung ohne Maß und ihre Talente zuweilen denen der Vertheidiger des Unglaubens überlegen. Ich kenne einen muthigen und eifrigen, christlichen Journalisten, der an Kraft der Gedanken, an geistreicher Originalität des Stiles, an unwiderstehlicher Macht der Darstellung, endlich an seltener Beredsamkeit alle Schriftsteller der irreligiösen Presse, die eine traurige Gewandtheit zur Täuschung des Volkes besitzen, übertrifft. Diese Stützen der beschimpften Religion haben unendlich viel Gutes gewirkt. Ganz Frankreich liest alle Tage diese Blätter. Der Glaube wird darin mit einer entschiedenen Ueberlegenheit vertheidigt, er besteht noch durch ihren Beistand und die Kirche kann sie nur ermuthigen und segnen. Diese Freiwilligen auf dem Felde Israels, von denen einige erst spät diese unschätzbaren Dienste geleistet, mischen zuweilen kleine, unschädliche Irrthümer in ihre siegreichen Vertheidigungen des Christenthums. Aber ihre Absichten sind edel und rein in diesen sehr seltenen Fällen, und die Krone, die sie aus der Hand der unsterblichen Religion erhalten, wird dadurch nicht befleckt *).

Diese christlichen Publizisten halten die Grundsätze aufrecht, die der Gesellschaft das Leben sichern. Nach diesem ist der na-

*) Der einzige, etwas bedeutende Mißgriff, den man diesen so geschickten Zeitungsschreibern hat Schuld geben können, ist die Hartnäckigkeit, mit welcher sie die französischen Bischöfe der letzten Jahrhunderte in die Klasse der ausgemachtesten Ketzer versetzten. Diese Anklage ist offenbar ungerecht, weil diese Prälaten stets mit den Päpsten genau vereinigt, von den Fürsten und Päpsten besonders geachtet worden sind. Im Uebrigen, da diese Skribenten keine theologischen Studien gemacht haben, so kann man sie aus diesem Grunde entschuldigen. Aber es ist nicht weniger wahr, daß diese schreiende Verwegenheit, welche sie glaubten sich erlauben zu dürfen, die allertraurigsten Folgen haben konnte. Wir haben Ursache zu glauben, daß man uns durch diese grundlose Verdächtigung nicht mehr betrüben wird. — Anmerkung des Herrn Bischofes von Chartres.

türliche Schluß, daß es weit besser ist, sie zu ermuthigen, als ihnen den Mund zu schließen. Diese Bemerkung führt auf ein anderes Mittel, den Menschen wohl zu thun. Es ist unmöglich, daß unter dem Klerus, der jetzt vierzigtausend Mitglieder zählt, nicht einige Priester von starkem und durchdringendem Geiste seien, die sich in hohem Grade für die großen Geschäfte eignen. Es ist eine Bemerkung des Kardinals Richelieu in seinem politischen Testamente, und der Fürst von Talleyrand hat kurze Zeit vor seinem Tode in der Akademie der moralischen Wissenschaften eine Rede gehalten, worin er beweist, daß geistliche Studien zu gesunden Ansichten über Politik und zur Kenntniß der Staatsgrundsätze führen. Ueberall und besonders in Frankreich hat man dies eingesehen. Auch hat man in Frankreich in den großen National-Versammlungen stets Priester gesehen und man hat sich wegen der glücklichen Mithülfe ihrer Kenntnisse und ihrer weisen Rathschläge Glück gewünscht. Wie kommt es nun, daß der Herr Erzbischof von Paris, den Geistlichen seiner Diözese, die in der Seelsorge sind, verboten hat, ein Mandat, das ihnen die Wähler etwa übertragen würden, zu suchen oder anzunehmen? Zuvörderst, welche Autorität, welches Konzilium, welcher Bischof hat das Recht einen Diener der Religion eigenmächtig seiner bürgerlichen Rechte zu berauben? Die Opposition mit einigen Gegnern ist ein unvermeidlicher Kampf, worauf sie keinen Werth legen. Der Eifer, die Tugend, die Talente werden immer Opposition finden, aber sie verachten dieselbe. Der gelehrte Prälat schwächt also zugleich die Kirche und den Staat, indem er auf der einen Seite den gutgesinnten Publizisten die Vertheidigung der Religion in ihren Schriften verbietet, auf der andern Seite den Priestern die Vertheidigung des Staates und der Interessen des Volkes durch ihre Reden untersagt.

Ich beeile mich, die schmerzliche Aufgabe, die ich mir gestellt habe, zu beenden. Ich werde abkürzen, was mir noch zu sagen übrig bleibt. Ich werde keine der Reflektionen, die ich noch zu machen habe, schwächen; aber obgleich das schon Gesagte unwiderlegbar und entscheidend ist, so kann ich doch behaupten, daß einige der Wahrheiten, die ich noch auseinandersetzen werde, ihrer Natur wegen den stärksten und lebhaftesten Eindruck machen müssen und machen werden.

Der Herr Erzbischof von Paris sagt, man solle sich in schwierigen Fällen an den Bischof um Verhaltungsmaßregeln wenden. Aber in der Hauptstadt Frankreichs, dem Heerde aller der großen Bewegungen, die seit sechzig Jahren unser Vaterland beunruhigen und umwälzen, wird man sich nothwendiger Weise an

den Verfasser des Rundschreibens selbst wenden, und wir gestehen, daß seine Nachsicht uns sehr ungemessen und mit Ansichten vermischt scheint, deren Unhaltbarkeit und Gefahr man bereits hat einsehen können.

Der beredte Metropolitan hat folgende Worte geschrieben: „Heute werden wir uns damit begnügen, die Verhaltungsregeln zu entwickeln, die das Konzil von Paris den Priestern, vorzüglich zur Zeit der Revolution in Bezug auf Politik vorschreibt, und wir werden Euch Alles sagen, was aus dem Geiste des Dekretes hervorgeht, um den Sinn desselben, so viel als möglich zu vervollständigen und nach seiner ganzen Ausdehnung zu Eurer Kenntniß zu bringen.“ Ich wage es zu sagen, daß der verehrte Prälat sich nicht damit begnügt, die Worte des Konzils zu beleuchten und zu vervollständigen, sondern daß er denselben, ohne es zu bemerken, eine Ausdehnung gegeben hat, die sich sichtbar von den Ansichten dieser Versammlung entfernt. Ich werde Gelegenheit haben, es zu beweisen und beschränke mich darauf, hier zu bemerken, daß die Ruhe und die weise Vorsicht der dogmatischen Sprache dieser Versammlung sehr weit zurückbleiben von der Hitze und so zu sagen, von der Begeisterung, die der Erzbischof au den Tag legt und die ihm selbst die Unklugheiten und Irrthümer, die sich in seine Belehrung eingeschlichen haben, verdeckt.

Untersuchen wir jetzt, was er über die Vaterlandsliebe und den Gehorsam gegen das Gesetz gesagt hat. Ich bemerke zuerst, daß man sonst nie von Vaterlandsliebe sprach. Sie war so tief den Herzen der Franzosen eingeprägt, daß sie ihnen wie die Luft war, welche sie einathmeten. Sie sprachen nicht, sie handelten; dieses edle Gefühl drückte sich von selbst aus, und zeigte sich oft in heroischen Thaten und Wundern. Heut zu Tage dringt man bei jeder Gelegenheit auf diese natürliche und heilige Pflicht. Aber der Wechsel der Zeiten scheint Mäßigung des Ausdrucks dieses lebendigen und ungestümen Gefühls zu gebieten. Bevor man so feurig zur Vaterlandsliebe ermahnt, muß man erst den Gegenstand derselben kennen. Der Herr Erzbischof von Paris spricht mit vieler Beredsamkeit von diesem Prinzipe großer Handlungen, er sucht seine Leser zu entflammen durch Schilderung der leidenschaftlichen Begeisterung, welche dieses Gefühl bei den Heiden, deren Herzen es so zu sagen verzehrte, erzeugte. Aber er hat eine nothwendige Reflektion nicht gemacht. Die Vaterlandsliebe hatte sonst nur ein einziges Objekt. Es war eine einzige Nation derselben Regierung unterworfen, die durch die engen Bande, welche ihre Glieder aneinander schlossen, einen und den-

selben Körper bildete. Alles hatte denselben Zweck. Diese Nation war nur ein Mensch. Man konnte sie daher zu einer maßlosen Begeisterung hinreißen. Aber heut zu Tage sind die Nationen nicht mehr in solche Gränzen eingeschlossen. Bleiben wir bei unserer Nation stehen. Sie ist in vier oder fünf Parteien getheilt. Jede dieser Parteien betrachtet sich allein als das Vaterland, und sieht in den andern Verbindungen nur vaterlandsfeindliche Menschen, die es verdienen, daß man sie mit einem wüthenden und unversöhnlichen Hasse verfolge. Man gibt vor, ihren Muth anzufachen und entzündet nur ihre Wuth. So pflanzt dieses schöne Gefühl, welches man einzuflößen sucht, den Seelen eine brutale Wuth ein, und diese wendet sich gegen die eigenen Brüder. Die Erfolge sind verschieden; aber eine unvermeidliche und allgemeine Wirkung ist die Zerstörung dieses Volkes, es muß unterliegen unter all' den Bürgerkriegen, die seine Eingeweide zerreißen und es endlich in dasselbe Grab stürzen. Dies geschah in den Feldern von Philippi, wo Oktavius und Antonius dem Cassius und Brutus gegenüberstanden. Eine unheilbare gegenseitige Erbitterung herrschte in beiden Lagern. Ein Beweis davon ist die kalte Grausamkeit des Oktavian, der nach seinem Siege so viele angesehene unglückliche Römer ermorden ließ. Ich nehme an, ein Redner hätte vor der Schlacht vor den sich gegenüberstehenden Armeen die glühende Vaterlandsliebe ohne gehörige Unterscheidung gepriesen und den Seelen eingehaucht; was hätte er hervorgebracht? Es ist leicht einzusehen. Er würde eine rasende Wuth in den Gemüthern erzeuget und den Zusammenstoß mörderischer, umbarmherziger gemacht haben, und er würde es nicht gesehen haben, daß es Mitbürger, Brüder waren, die sich gegenseitig erwürgten. Der Herr Erzbischof hätte also, wenn ich mir erlauben darf es zu sagen, seine lebhaften, mächtigen Ermahnungen unterdrücken müssen, die in Frankreich nicht nothwendig sind, und es nie waren, oder er hätte zum Wenigsten seiner Beredsamkeit ein andere ruhigere Haltung geben müssen.

Was die Treue gegen das Gesetz anbetrifft, so mußte er, wenn die Ehrfurcht diese Sprache erlaubt, dasselbe Maß beobachten. Die Erklärung des Gesetzes, die er vorlegt, ist dem h. Augustin entnommen *), aber sie bezieht sich nur auf das ewige, d. h. das von Gott selbst gegebene Gesetz. Dieses Gesetz ist

*) Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. *S. Aug. lib. XXII. Cont. Faustum c. 27.*

immer unfehlbar. Gott hat der Sonne gesagt: Gehe, folge dem Wege den ich dir vorschreibe und entferne dich nie davon; die Sonne gehorcht und ist nie eine Linie aus dem Lichtkreise gewichen, den sie bis an's Ende der Zeiten durchlaufen muß. Er hat dem Menschen gesagt: Thue das Gute, meide das Böse, und der Mensch wird nie irren, wenn er die Vorschriften befolgt, welche die göttliche Weisheit ihm gegeben hat. Aber der Mensch, der nach seinem freien Urtheil Gesetze macht, der seinen Leidenschaften unterworfen ist, der vom Eigennutz beherrscht, vom Irrthum verleitet wird, kann schlechte, tyrannische, gottlose Gesetze geben. Was thut dann der gute Mensch? Er gehorcht allen gerechten, mit der Vernunft übereinstimmenden Gesetzen. Wenn dieselben offenbar gottlos sind, so empört er sich nicht, er stirbt. So machten es die ersten Christen, die eben so aufgeklärte Bürger als treue und aufrichtige Anbeter des wahren Gottes waren. Dies ist die unverletzbare Regel. Der Herr Erzbischof von Paris scheint im Gegentheil alle Gesetze zu vermischen, für alle blinden Gehorsam, Sympathie, Liebe nnd Enthusiasmus zu verlangen.

Bemerket die Ideen, die Ihr schon in der oberhirtlichen Belehrung gesehen habet, und welche die Grundlage derselben bilden. Das Gesetz wird gegeben. Man fragt die neue Regierung nicht nach ihren Rechten und ihrem Ursprunge, das Faktum genügt. Gewalt und Gerechtigkeit werden vermengt. Der Erfolg spricht von Allem frei. Man schlägt zu, stürzt um, profanirt, man schlachtet Opfer mit blinder Wuth und brutaler Gottlosigkeit. Großer Gott! Welche Gräuel folgen dem Sieg! Ludwig XVI., der tugendhafteste der Fürsten, der nur das Glück seines Vaterlandes träumte, fällt unter vatermörderischen Händen. Die entsetzten Jahrhunderte werden wehklagen, die Thränen werden nicht aufhören zu fließen, werden sich nicht vermindern, und einige Tage sind kaum entschwunden, seit der Schrei tiefen Schmerzes und der Entrüstung in der Nationalversammlung ein Echo gefunden hat. Die Herzen aller Franzosen haben durch dieselben Zeichen dem zerreißenden Schmerze geantwortet, und diese immer blutende, immer lebendige Wunde, wird bis ans Ende der Zeiten die ungeheure, unaussprechbare Trauer hervorrufen. Dieses sind die Gesetze, welche mitten im Sturm und im Busen der Revolution erzeugt werden! Die von der Religion eingeflößte Tugend stößt dieselben zurück, aber die ungeheure Mehrzahl läßt sich hinreißen vom Eigennutz, von der Furcht oder von andern Schwachheiten dieser Art.

Im Konzilium von Paris finden die dargelegten Grundsätze,

welche so beklagenswerthe Folgen haben, weder ihren Ursprung, noch ihre Billigung.

Ich kann mich hier weder mit Socrates noch mit Plato beschäftigen. Sie hatten keine göttliche Offenbarung und konnten daher nur stammeln über Moral und Religion. Ich glaube, daß der Herr Erzbischof von Paris von dem ersten dieser beiden Philosophen einen Zug erzählt, der sich nicht auf sichere Zeugen stützt. Sokrates wies das Mittel zur Erlangung seiner Freiheit nicht zurück, welches man ihm in dem entscheidenden Augenblicke bot, da er als Opfer des Hasses seiner Feinde fallen sollte, um seiner unbeugsamen Ergebenheit willen gegen das Gesetz, welches ihn verdammte. Xenophon, sein Schüler, der besser als irgend Jemand das Leben des Philosophen und die nähern Umstände seines Todes kennen mußte, legt ihm in diesem Augenblick nur ein vages, an Spott gränzendes Wort in den Mund. Man muß es gestehen, wenn er seine Flucht für möglich gehalten hätte, so würde er nicht gezögert haben, dieses Rettungsmittel zu ergreifen, weil kein Gesetz die Handlung eines sogar schuldigen Gefangenen, der sein Leben durch die Flucht rettet, verdammt. Zudem würde dieser große Mann es für seine Pflicht gehalten haben, seinen Mitbürgern ein empörendes Verbrechen zu ersparen, welches von allen Jahrhunderten verabscheut worden ist. Was Plato anbetrifft, so mag er hohe Achtung vor dem Gesetze gehabt haben, aber er hat selbst absurde Gesetze und zuweilen sogar sehr verbrecherische gegeben, welche denjenigen, welche sie nicht kennen, bekannt zu machen, die Schamhaftigkeit verbietet.

Ich schließe mit der Darlegung des eindringlichsten und entschiedensten Beweises für das, was ich in diesem Schreiben gesagt habe. Er ist so klar, daß er Jeden überzeugen muß, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören. Das Rundschreiben des Herrn Erzbischofs hat das feindliche Lager mit Freuden erfüllt, ein unbezweifelbares Zeichen, nicht von der Absicht des tugendhaften Verfassers, sondern von der Wirkung, die sein Schreiben hervorgebracht hat und hervorbringen wird. Die Partei, welche auf das Verderben unseres Volkes sinnt, beurtheilt, man weiß es, mit erstaunenswerthem Scharfsinn und seltener Feinheit Alles, was ihrer Sache dienen oder sie erschüttern und ihr schaden kann. Die Theilnehmer der unaufhörlichen Revolutionen und der ungeheuren und unsinnigen Unbeständigkeit der menschlichen Angelegenheiten besitzen dieses traurige Talent. Welchen Eindruck hat nun das Rundschreiben, von dem wir sprechen, auf diese Leute gemacht? Ach! sie haben der väterlichen Belehrung des ausgezeichneten Prälaten nur glänzende Huldigung, lebhafte Be-

wunderung und Sympathie bezeugt *). Es gibt gewiß Nichts Eitleres, als diesen Jubel, diese Ehrenbezeugungen. Der Herr

*) Ich kann nur eine Probe von den Lobsprüchen mittheilen, welche die ultra-revolutionären Blätter dem Herrn Erzbischof gespendet haben.

1) Die Republique: „Unsere Leser haben aus den Auszügen, welche wir mitgetheilt haben, sich von der Erhabenheit der Gedanken und von dem Adel der Sprache, welche dieses denkwürdige Aktenstück charakterisiren, ein Urtheil bilden können. Obgleich der Herr Erzbischof sich nur an die Geistlichkeit wandte, so hat er doch eine Menge von herrlichen Rathschlägen gegeben, welche für Jedermann passen, und von denen die rechtschaffenen Leute aller Parteien Nutzen ziehen können. Dieses ist ein Lobspruch, welchen wir ihm zu ertheilen uns glücklich schätzen. ꝛc.

2) Die Presse: „Ihr Rundschreiben hat in mir eine tiefe Sympathie erweckt. Ich weiß es wohl, Sie bedürfen meiner Zustimmung nicht. Indessen erlauben Sie mir, doch dieselbe auszusprechen. Der Herr hört durch die Harmonie der Sphären auch die Stimme der Ameise. So hören Sie auch mich. Ich werde nur mit Ehrfurcht sprechen. Und um Ihnen den Beweis dafür zu liefern sage ich: wenn nur Sie und ich allein in der Welt wären, so würden wir bald eins sein. Wir würden uns lieben, Herr Erzbischof, und das würde unseren Erörterungen ein Ende machen.“

3) Auch der National ertheilt dem Rundschreiben pompöse Lobsprüche, und wünscht dem Herrn Erzbischof insbesondere Glück dafür, daß er alle Anstrengungen, welche die große Mehrzahl der Geistlichen macht, um die Religion mit ihren heiligen Uebungen zu retten, bekämpft; er schließt mit diesen Worten: „Ach! sehet nun was zu Rom Eure Kardinäle und was zu Paris Herr von Montalembert treibt!“

Ich kann hier die Auszüge aus den Zeitungen, welche in den Provinzen erscheinen, nicht zusammen stellen, welche ihre Lobsprüche, zu denen des National und seiner Genossen hinzufügen. Sie sind zu zahlreich.

Ich habe einen Brief von einem meiner vortrefflichen Freunde erhalten, welcher lebhaft wünscht, daß das Christenthum unter uns Bestand habe, und welcher daher zahlreiche und zuverlässige Verbindungen hat. Derselbe drückt sich also aus: „Ich weiß nicht, wie ich mit dem Rundschreiben des Herrn Erzbischofes von Paris daran bin. Alle Freiheitsmänner und Karbonaris' in Europa vereinigen sich mit unserem Berge, um es zu loben. Die päpstliche Regierung hat dasselbe mit großem Unbehagen angesehen.

Ich habe in der That Kenntniß von einem radikalen Journal in Piemont erhalten, welches demselben zujauchzt; es erschöpft sich in Lobsprüchen über das Rundschreiben, und freut sich über die Folgerung, die es aus demselben zieht, der Papst werde gezwungen werden auf seine weltliche Herrschaft zu verzichten. Das heißt, weil dasselbe den absurden und antikatholischen Wunsch hat, indem die Besitzungen des h. Vaters die ältesten und die heiligsten sind, welche es auf der Erde gibt, und weil die Hinwegnahme dieser Gü-

Erzbischof, welcher fortgesetzte öffentliche Gebete und Andachtsverrichtungen zu demjenigen, den die h. Bücher den Fürsten des Friedens nennen, der um den Preis seines Blutes, den durch die Sünde der Kreatur gebrochenen unaussprechlichen Frieden zwischen Himmel und Erde wieder hergestellt hat, dessen sämmtliche Gebote nur Frieden und die zärtlichste Vereinigung unter den Menschen bezwecken, angeordnet hat, wer würde es glauben, daß dieser Hirte die Anschläge derer, die auf nichts als auf Mord, Verderben und Unglück sinnen, begünstigt habe? Man braucht nur in das Innere des menschlichen Herzens hinabzusteigen, um diese Frage zu beantworten. Der Prälat, von dem wir sprechen und den wir verehren, ist voll von feuriger Liebe, von aufrichtiger und lebendiger Frömmigkeit, von tiefem Glauben. Aber alle diese Eigenschaften, haben ihn hingerissen, und während das Verlangen Gutes zu thun ihn drängt und verzehrt, hat der Geist der Lüge ihn überrascht und hat den göttlichen und rührenden Wahrheiten Irrthümer beigemischt, die ihn geblendet haben, und erschreckende Gefahren in sich bergen. Hier müssen wir die Worte eines berühmten Redners wiederholen: Gott allein ist groß; und die menschliche Unvollkommenheit und Schwachheit ist so groß, daß man mit einem sehr reinen Glauben, mit hohen und unläugbaren Tugenden, mit seltenen Talenten und gesunden und richtigen Absichten sich selbst täuschen und andere in die schädlichsten Irrthümer hineinziehen kann.

Die Wunde ist tief; das Rundschreiben ist in allen Gegenden Frankreichs, in Italien, in ganz Europa verbreitet, und es wird, man darf nicht daran zweifeln, die civilisirten Theile Amerika's durchlaufen. Diese Wunde ist von einer besondern und sehr bösartigen Natur, weil sie diejenige Neigung aufreizt und ihr schmeichelt, die dem Menschen am meisten eigen ist, sich sehr leicht erhebt und sehr ungestüm ist, um auf der Erde traurige Verwüstungen anzurichten.

Aber Gott wacht über sein Werk und dieses muß uns mit gerechtem Vertrauen auf seine Barmherzigkeit erfüllen.

Und wir, theure Mitarbeiter, was sollen wir thun? Wir müssen beten für die Kirche, beten ohne Unterlaß für das Volk,

---

ter nichts als ein verabscheuungswürdiger Raub sein würde. Weiter; der Papst würde in der Abhängigkeit von einem souveränen Laien leben, was seine Macht, welche sich über die ganze Welt erstreckt, fesseite, und würde unerträgliche Uebelstände haben, welche tausend Schriftsteller und unter Anderen Bossuet, sehr scharfsinnig und sehr gelehrt an's Licht gestellt haben. — Anmerkung des Herrn Bischofs von Chartres.

welches uns umgibt und uns anvertraut ist. Gott hat, ich habe es gesagt, eine Maschine geschaffen, welche das ganze Menschengeschlecht umfaßt, es ist der Staat. Diese Maschine ist zart, gebrechlich, tiefe Weisheit muß sie leiten und aufrecht halten. Es ist einleuchtend, daß der Mensch es nicht mehr versteht, sie zu lenken, daß er ihre Einrichtung, ihren Gang nicht mehr kennt. Bitten wir Gott inständig, daß er die Leitung seines Werkes wieder in die Hand nehme, welches die Thorheit und Verwegenheit der Menschen nur zerstören könnte. Es hängt in diesem Augenblicke an einem dünnen Faden. Ein Abgrund steht geöffnet vor uns. Aber verliert den Muth nicht. Der Augenblick ist noch nicht gekommen, wo ein Engel aus der Höhe des Himmels rufen wird: das Ende ist gekommen, das Ende ist gekommen *). Widmen wir uns mit unbegränztem Eifer unsern Pflichten. Verbannen wir die Gottlosigkeit, die sich Gott gleich stellt, diese unwissende Thörin die, wenn es möglich wäre, Alles zerstören möchte, was die göttliche Güte Großes, Gutes und Schönes auf die Erde gesetzt hat. Sie ist ein furchtbares, böses Kind, welches Alles, was es berührt, beschmutzt, zerstört und in Staub legt.

Seid standhaft auf dem Wege Gottes. Vor Allem stärket Euch gegen feige Furcht; geht zum Kreuze Jesu Christi, bleibt immer zu seinen Füßen. Von diesem Baume des Lebens geht eine Kraft aus, die nie versiegen kann und sich um so kräftiger zeigt, wenn die Gefahr wächst und die Ursachen des Schrekkens sich häufen. Muth, Frieden, Vertrauen, dieses Kreuz wird Euer Schild, Euere Festung, Euer Heil und Euer Ruhm sein. In hoc signo vinces.

Empfanget, geliebte Mitarbeiter, die erneuerte Versicherung meiner lebhaften, unwandelbaren Zuneigung.

Euer Diener und Vater.

† Cl.-Hip., Bischof von Chartres.

Chartres, 12. März 1851.

---

*) Ezech. VII, 1, 6. finis venit, finis venit.

Auf das voranstehende Rundschreiben des Herrn Bischofes von Chartres, hat der Herr Erzbischof von Paris folgende Erklärung erlassen:

„In Erwägung, daß der Bischof von Chartres durch sein Rundschreiben vom 12. März an die Geistlichkeit seiner Diözese aller hierarchischen Ordnung zum Trotz einen Act unserer Jurisdiction, wodurch wir unseren Priestern Verhaltungsmaßregeln für die politischen Angelegenheiten vorgeschrieben haben, angegriffen und ausdrücklich gewollt hat, daß dieses Schreiben in unserer Diözese durch die Zeitungen veröffentlicht werde; — in Erwägung, daß die bischöfliche Autorität vernichtet, die Bande des Gehorsams gänzlich aufgelös't und folglich die Regierung der Kirchen unmöglich gemacht werden würde, wenn es jedem Bischofe erlaubt wäre, sich in die innere Verwaltung der anderen Diözesen einzumischen und durch in diesen veröffentlichte Acte, Maßregeln der bloßen Disciplin zu tadeln; — in Erwägung ferner, daß in demselben Schreiben der Bischof von Chartres uns verderbliche Irrthümer und Lehren aufbürdet, wovon keine Spur in unserem Erlaß ist; — in Erwägung, daß dieser Angriff auf unsere Jurisdictions-Autorität und dieses Vergessen aller Achtung vor unserer Metropolitan-Würde, so wie der daraus entspringende Scandal uns nicht gestatten, dazu still zu schweigen, so sehr wir dies auch wünschen möchten wegen des hohen Alters und der Tugenden unseres Suffragan — unterbreiten wir dem in diesem Jahre Statt habenden Provincial-Konzil von Paris das Rundschreiben des Bischofs von Chartres vom 12. März 1851, das am 18. d. M. im Journal „L'Univers" veröffentlicht worden ist.

Gegeben zu Paris am 18. März 1851.

† M. D. August, Erzbischof von Paris."

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.